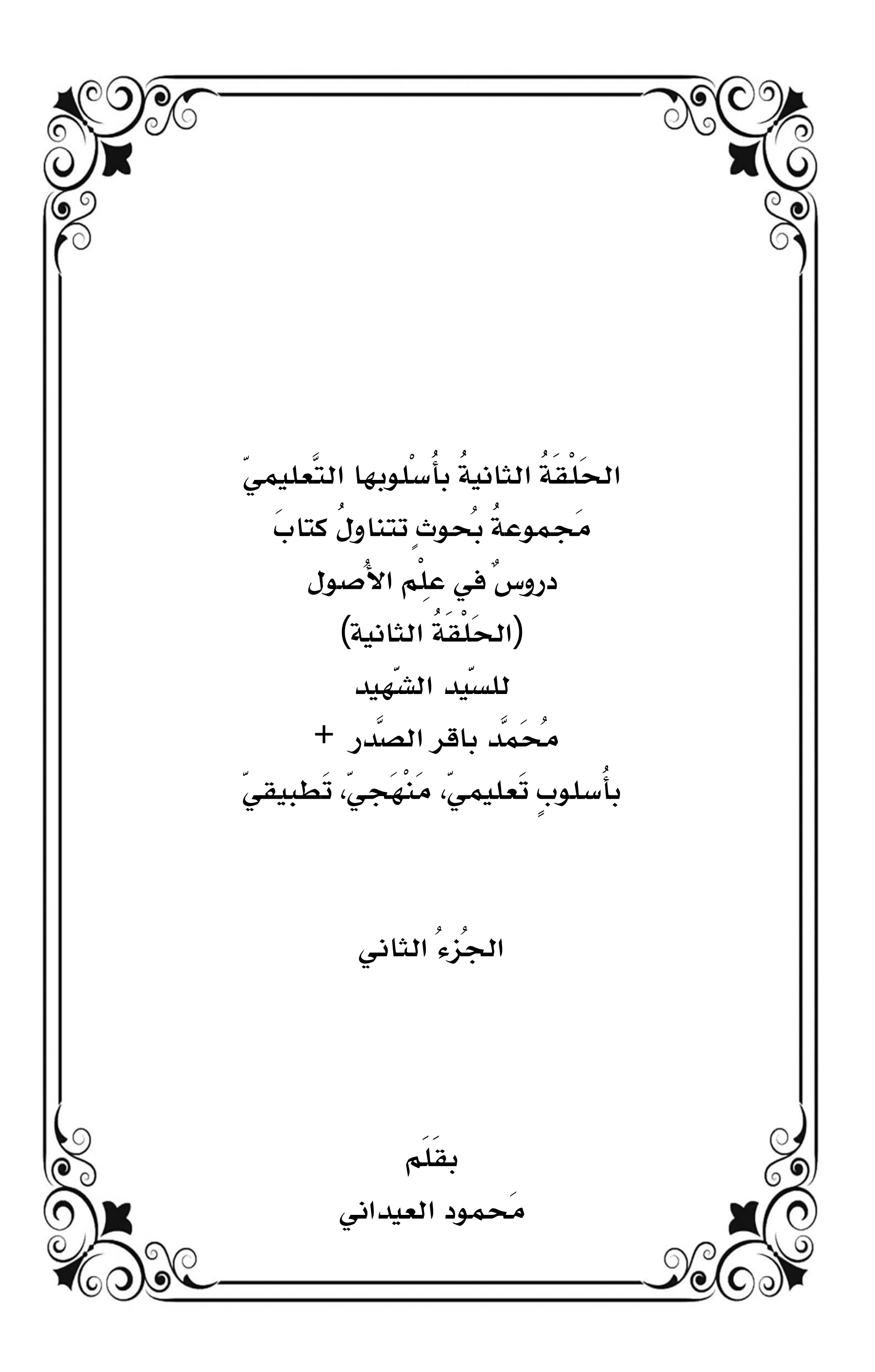


# الحَلْقَةُ الثانيةُ بأُسلوبها التَّعليميّ

مَجموعةُ بُحوثٍ تتناولُ كتابَ

دروسٌ في علْمِ الأُصول

(الحَلْقَةُ الثانية)

للسّيد الشّهيد

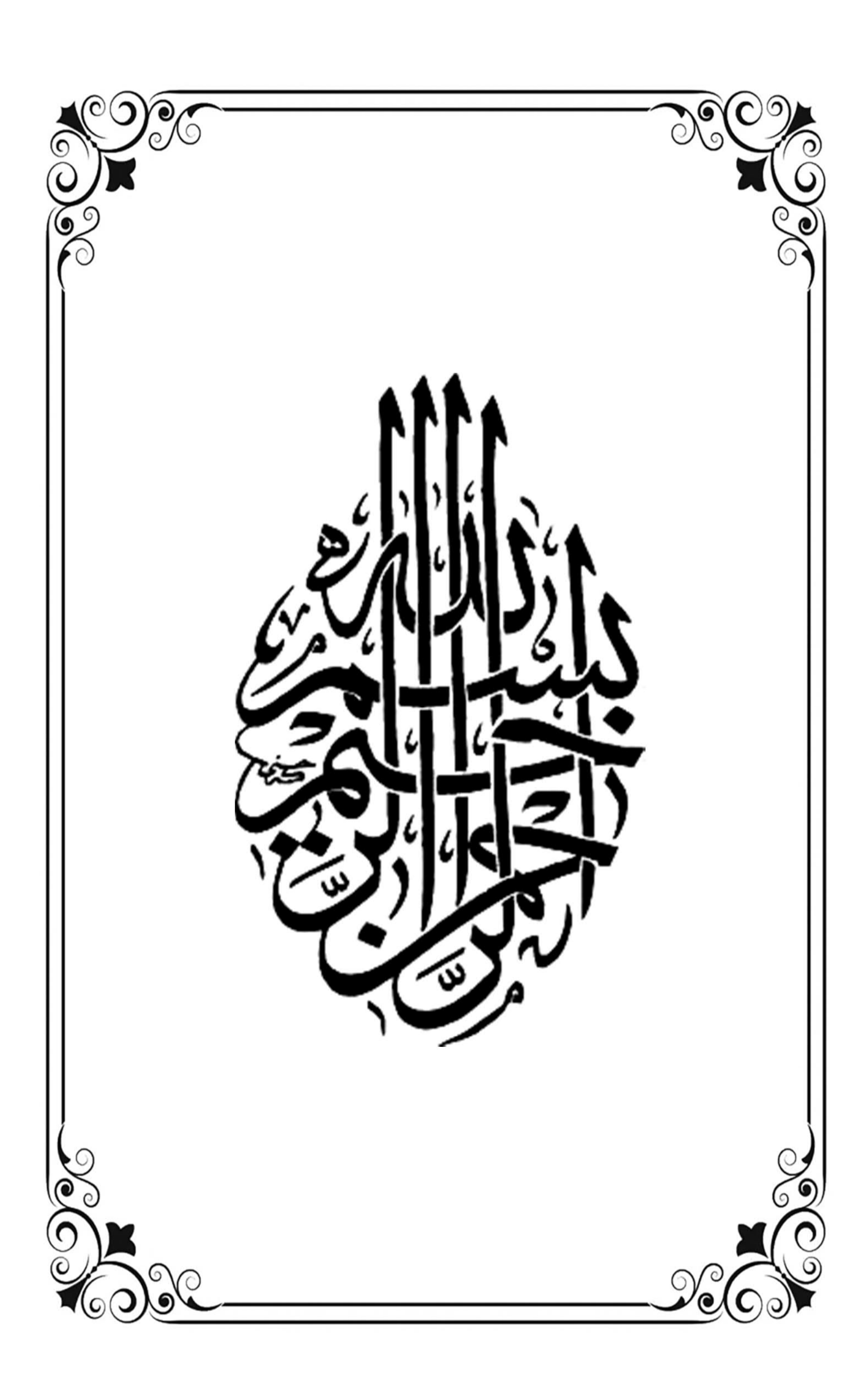
مُحَمَّد باقر الصَّدر +

بأُسلوبٍ تَعليميّ، مَنْهَجيّ، تَطبيقيّ

الجُزءُ الثاني

بقَلَم

مَحمود العيداني


بسم الله الرحمن الرحيم

## البحث رقم (٢٤)

## الظهور التصوريُّ، والظهور التصديقي

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الأدلَّة المحرزة» ص٦٧.

إلى قوله: «الوضع، وعلاقته بالدلالات المتقدمة» ص٧٢.

**ثانيا: المدخل**

بانتهاء البحث السابق، نكون قد انتهينا من التمهيد الذي أعددناه لدراسة الدليل المحرز بقسميه: الشرعي، والعقلي، ولنبدأ الآن بدراسة الدليل الشرعي من هذين الدليلين، بعد ما قدمناه من قواعد عامة.

وقد ذكرنا سابقا أن الكلام في الدليل المحرز الشرعي، سيقع في مقامات ثلاثة:

الأول: تحديد دلالات الدليل الشرعي

فكيف نشخص ما يدل عليه هذا الدليل؟

الثاني: إثبات صغرى الدليل الشرعي

فكيف نثبت صدور هذا الدليل؟

الثالث: إثبات حجية دلالة الدليل

فتلك الدلالة التي شخصناها للدليل الشرعي في المقام الأول، واثبتنا صدورها من الشارع في المقام الثاني، هل هي حجة بالمعنى الذي مضى للحجية أم لا؟ وما الدليل على ذلك؟

وبعبارة مختصرة: ما الدليل على حجية الدلالة التي صدرت من الشارع؟

ولنبدأ بالكلام في المقام الأول من هذه المقامات، والذي يشمل الدليل الشرعي اللفظي، والدليل الشرعي غير اللفظي، ولننطلق في هذا

البحث من الدليل الشرعي اللفظي.

لمّا كانَ الدليل الشرعيّ اللفظيّ يتمثّل في ألفاظٍ يحكمها نظامُ اللّغةِ، ناسب ذلك أن نبحث في مستهلٍّ الكلامِ عنِ العلاقاتِ اللغوية بينَ الألفاظِ والمعاني، ونصنّفَ اللغةَ بالصورةِ التي تساعد على ممارسةِ الدليلِ اللفظيِّ، والتمييزِ بين درجاتٍ مِن الظهورِ اللفظيِّ.

ولهذا، في مستهلِ الكلام، نبحث في العلاقات اللغوية القائمة بين الألفاظ والمعاني؛ لكي يمكننا ـ فيما بعد ـ أن نتعامل مع الدليل محل الكلام، ونميز بين درجات من الظهور اللفظي كما قلنا.

ولنشرع ببيان أن الظهور نوعان، هما: الظهور التصوري، والظهور التصديقي، فما المقصود بكل منهما؟ وما حقيقتهما؟

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

من الواضح أن الشارع إنّما يوصل أغلب أحكامه الشرعية إلى المعنيين بالتشريعات، والذين يراد منهم استنباط الأحكام منها؛ بغية تطبيقها عن طريق اللغة، واللغة تتكون من الألفاظ والكلمات، ونقل إلينا المعاني المطلوبة من خلال هذه الألفاظ، فالقرآن كله ألفاظ، والسنة اكثرها ألفاظ.

وعندما تكون اللغة متكونة من الألفاظ، والكلمات، وأدوات الربط، فإذا أردنا أن نفهم مراد الشارع، لابد من فهم نظام اللغة التي نزل بها التشريع؛ فإن المشرع في تشريعاته يعتمد نظام المخاطبين، لا نظاما غريبا عنهم، وقد خوطب العرب بالتشريعات الاسلامية، ما يعني: أننا إذا أردنا أن نفهم مراد الشارع، فلابد من الوقوف التام على العلاقات التي تحكم اللغة ونظامَها، ممّا يساعد على تصنيف اللغة بالطريقة التي تُعينُ الفقيه

على الاستفادة من الدليل اللفظيّ في استنباط الحكم الشرعيّ.

ومن أهم المسائل المتعلّقة بدلالة الدليل الشرعيّ اللفظيّ، هي تحديد درجات الظهور، ومراتبه، ومنه: ظهور الألفاظ على مستوى الظهور التصوّري والتصديقي، فما المقصود من كل من هذين الظهورين؟ وما علاقة الوضع بكل منهما؟ هذا ما سنتكلم فيه في هذا البحث، فنقول:

**١. الظهور التصوّري (الدلالة التصوّرية)**

من قوانين أية لغة كانت، هي: أن الإنسان إذا سمع لفظاً موضوعاً لمعنى معيّن، وكان السامع عالماً بذلك الوضع، فإنّ مجرد سماعه ذلك اللفظ سيسبب تبادرَ المعنى الموضوع له اللفظ إلى ذهنه.

فبسماعنا للفظة «ماء»، ينتقل ذهننا إلى ذلك المعنى الذي وضعت له هذه اللفظة لا محالة. وهو السائل الخاص المعروف ذو الصفات المعيّنة؛ فإننا نعلم بوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى الخاص دون غيره.

ولا يشترط في انتقال ذهننا إلى المعنى المعروف من اللفظ أن يكون المصدرُ الذي انطلقت الكلمةُ منه ذا صفات خاصة، بحيث لا يتم هذا الانتقال إلا إذا صدر من مصدر بهذه الصفات؛ فلو سمعنا اللفظ من إنسان، أو من غيره، من عاقل، أو من غيره، من عالم بالوضع، أو من غيره، لا فرق في جميع ذلك؛ فإن ذهننا ينتقل بمجرد سماع اللفظ إلى تصور المعنى الموضوع له ذلك اللفظ.

إن انتقال الذهن من سماع اللفظ إلى المعنى الموضوع له إنما هو من باب الدلالة؛ فإنها ـ كما تعلمنا في المنطق ـ كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده، انتقل ذهنك إلى العلم بوجود شيءٍ آخر، وهذه الدلالة هنا نسميها ونصطلح عليها بالدلالة التصورية؛ فإن الانتقال فيها إنما هو

من (تصور اللفظ) إلى (تصور معناه)، وخطوره في الذهن، وعليه، فتصور اللفظ بسبب سماعه يدل على تصور المعنى الموضوع له ذلك اللفظ، وخطوره في الذهن.

وكما قلنا في الحلقة السابقة: في كلّ لغة تقوم علاقاتٌ بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني، ويرتبطُ كلّ لفظ بمعنىً خاصٍّ ارتباطاً يجعلنا كلّما تصوّرنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلى تصوّر المعنى، وهذا الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر، هو ما نطلق عليه اسم (الدلالة)، فحين نقول: «كلمة الماء تدلّ على السائل الخاص»، نريد بذلك أنّ تصوّر كلمة (الماء) يؤدّي إلى تصوّر ذلك السائل الخاصّ، ويسمّى اللفظ (دالًّا) والمعنى (مدلولًا)، أي: مدلول عليه باللفظ، الذي هو (الدالّ).

وكذا تسمى الدلالة المتقدمة بالظهور التصوري؛ من باب أن اللفظ إذا كان موضوعا للمعنى، وكنا نعلم بالوضع، فإن ذلك اللفظ إذا سمعناه، سيكون (ظاهرا) في ذلك المعنى، بمعنى: إن (تصوره) يكشف ذلك المعنى في الذهن، و(يظهره) إلى الذهن.

ولو تأملنا في ما تقدم من الكلام، لرأينا أن الدلالة التصورية والظهور التصوري لا علاقة لهما أبدا بالتصديق والاعتقاد؛ فقد تعلمنا في المنطق أن التصور هو: «إدراك الشيء إدراكاً ساذجاً»، ونعني بالإدراك الساذج: الإدراك الخالي من الحكم، بمعنى: أنه لا يقترن معه أي حكم، ولا اعتقاد، إيجابا ولا سلبا، (الإثبات أو النفي)، ولا يصاحبه الإذعان، ولا اليقين؛ إذ الموجود في عالم الدلالة التصورية هو مجرد تصور المعنى وخطوره في ذهن السامع ليس إلا.

### ٢ . الظهور التصديقي (الدلالة التصديقية)

#### أ . الدلالة التصديقية الأولى

ما تقدم من الظهور التصوري علاقة من جملة العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى، ومن جملة هذه العلاقات: ما نسميه بالظهور التصديقي للألفاظ، وعندما نقول «التصديقي»، فمن الواضح أن هنا شيئا لم يكن موجودا في الدلالة التصورية المتقدمة، وهو التصديق، والاعتقاد، والحكم، وإليك التفصيل:

لو سمعنا الكلمة المتقدمة نفسها «الماء»، ولكن، هذه المرة سمعناها من متكلم، عاقل، ملتفت، عالم بوضع الكلمة للمعنى الخاص؛ فإن ذهننا هنا سينتقل إلى المعنى الموضوع له اللفظ كما قلنا بالتفصيل في الدلالة الأولى؛ فسماع اللفظ وتصوره سبب في تصور معناه، ولهذا، سيخطر في ذهننا معنى الكلمة.

إلا أن ما يزيد هنا، هو أن ذهننا سيحكم هذه المرة بحكم لم يكن موجودا في الأولى، وهو: أن هذا المتكلم لمّا كان ملتفتا، عاقلا، عالما بوضع الكلمة للمعنى الخاص، فإننا نحكم عليه بأنه كان (قاصدا إخطار المعنى الخاص للفظ) بعمله ذاك؛ وعليه، فنطقه بالكلمة يكشف لنا عن قصده ذاك، ويدل على هذا القصد، فنحكم أنه كان قاصدا هذا المعنى بعمله ذاك، أعني: النطق، والإخطار.

وعلى هذا، فهنا نوع آخر من الدلالة اللفظية، وهو ما نسميه ونصطلح عليه بالدلالة التصديقية، أي: دلالة اللفظ على قصد إخطار المعنى، وهي لا تتحقق إلا عندما يصدر الكلام من شخص ملتفت، وإلّا، فلو فرضنا أنّ الكلام قد صدر من آلة، أو من شخص نائم مثلا، فلا تتحقق الدلالة

التصديقية؛ لأنّه ليس لدى الآلة ولا النائم مثل هذا القصد كما هو واضح.

وهذه الدلالة التصديقية التي بيناها، تسمى بالدلالة التصديقية الأولى، وهي المرتبة الأولى من مرتبتي الدلالة التصديقية؛ إذ هناك دلالتان تصديقيتان للكلام.

**ب ـ الدلالة التصديقية الثانية**

وهناك دلالة ثالثة للكلام الصادر عن المتكلم الملتفت القاصد، وهي دلالة تصديقية أيضا، إلا أنها أعلى رتبة من الدلالة التصديقية الأولى التي مرت بنا قبل قليل، ولكنها لا تتحقق إلا في حالات خاصة للكلام، وهي حين التلفظ بجملة، كما في قول القائل مثلا: «الماء بارد»، وذلك بالتفصيل التالي:

عندما يقول القائل، العاقل، الملتفت غير الغافل، ولا العابث، مثلا: «الماء بارد»، فإنَّ لكلامه هذا ثلاث دلالات:

**الأولى: التصورية**

وهي ما تقدم بيانه؛ من دلالة اللفظ على المعنى وإخطاره في الذهن. فيخطر في ذهننا صورةٌ لمعنى (الماء)، وصورةٌ لمعنى (بارد)، وصورة لمعنى الجملة «الماء بارد» ككل. هذا هو المدلول التصوري: مدلولان مفردان، كل واحد منهما إزاء كل واحد من اللفظين، ومدلول مركب إزاء الجملة.

**الثانية: التصديقية الأولى**

وهي ما تقدم قبل قليل أيضا؛ فإنه عندما يتلفظ المتكلم بالجملة المتقدمة، فإنه يحصل لدينا مدلول آخر، وهو أن المتكلم عند ما استعمل الجملة، كان (يقصد) اخطار المعنى في ذهن المستمع.

**الثالثة: التصديقية الثانية**

وعلاوة على الدلالتين المتقدمتين، هناك دلالة ثالثة نسميها الدلالة التصديقية الثانية، وهي دلالة الجملة على أن المتكلم قد قصد إخطار معناها بصورة جدية، لا هزلية أو عبثية، أي: أنه أراد أن يخبرنا، وأراد أن يحكي لنا، أو قل: أراد أن يحصل عندنا فهمٌ وتصديقٌ وحكمٌ بأنَّه إنما كان قد أخطر المعنى وأراد أن يخبرنا ببرودة الماء بصورة جدية.

هذه الدلالة عن المراد الجدي للمتكلم، وعلى قصد الحكاية والإخبار، هي الدلالة التي نعبر عنها بالدلالة التصديقية الثانية، وبالدلالةِ على المرادِ الجدّيِّ.

وبعبارة أخرى: الدلالة التصديقية هي دلالة الكلام على القصد، والقصد نفسه يكشف عنه المدلول التصديقي، وهذا القصد المدلول عليه بالألفاظ والجملة، تارة، قصد اخطار المعنى لا غير (قصد الإخطار)، فيكون المدلول هنا المدلول التصديقي الأول، وتكون الدلالة، الدلالة التصديقية الأولى، وأخرى، يكون القصد (قصد الإخبار) و(قصد الحكاية)، أو قل: (قصد الاخطار عن جد وقصد)، فيكون المدلول هنا المدلول التصديقي الثاني، والدلالة، الدلالة التصديقية الثانية.

وعلى ما تقدم، فالكلام الصادر من النائم له مدلول تصوري فقط، بينما الكلام الصادر من المتكلم الهازل له مدلول تصوري ومدلول تصديقي أول، والكلام الصادر من المتكلم الجاد له مدلول تصوري، ومدلول تصديقي أول، ومدلول تصديقي ثاني.

وعلى هذا، فليس من الصحيح أن نقول: إن (كلّ) كلام صادر من المتكلم له ثلاث دلالات، أليس كذلك؟

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الأدلّة المحرزة (١)**

**الدليل الشرعيّ**

١ـ تحديد دلالات الدليل الشرعيّ

٢ـ إثبات صغرى الدليل الشرعيّ

٣ـ إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعيّ

**الدليل الشرعيّ (١)**

تحديد دلالات الدليل الشرعيّ

١. الدليل الشرعيّ اللفظيّ

٢. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

**١. الدليل الشرعيّ اللفظيّ**

**تمهيد**

لمّا كانَ الدليلُ الشرعيُّ اللفظيُّ يتمثّلُ في ألفاظٍ يحكمُها نظامُ اللّغةِ، ناسبَ ذلكَ أن نبحثَ في مستهلِّ الكلامِ عنِ العلاقاتِ اللغويةِ بينَ الألفاظِ والمعاني، ونصنّفَ اللغةَ بالصورة التي تساعدُ على ممارسةِ الدليلِ اللفظيِّ، والتمييزِ بين درجاتٍ مِن الظهورِ اللفظيِّ[١].

**الظهور التصوّري والظهور التصديقي**

إذا سمعْنا كلمةً مفردةً كالماءِ من آلةٍ، إنتقلَ ذهنُنا إلى تصوّرِ المعنى[٢]، وكذلك إذا سمعْناها مَن إنسانٍ ملتفتٍ[٣]، ولكنّنا في هذه

(١)وهي الدلالات الثلاث للكلام؛ إذ كلها (دلالات لفظية)، فلا تنس أبدا.

(٢)لا بمجرد السماع، وإنما بعد العلم بالوضع.

(٣)لا غير ملتفت كالنائم أو المجنون.

الحالةِ[١] لا نتصوّرُ المعنى فحسب، بل نستكشفُ من اللفظِ أنّ الإنسانَ قصدَ بتلفّظِه أن يُخطِرَ ذلك المعنى في ذهننا[٢]، بينما لا معنى لهذا الاستكشافِ حينما تصدرُ الكلمةُ من آلةٍ[٣].

فهناك ـ إذاً ـ دلالتانِ لكلمةِ (الماء).

إحداهما: الدلالةُ الثابتةُ حتّى في حالةِ الصدورِ من آلةٍ، وتسمّى بالدلالةِ التصوّرية.

والأخرى: الدلالةُ التي توجَدُ عند صدورِ الكلمةِ من المتلفّظِ الملتفتِ[٤]، وتسمَّى بالدلالةِ التصديقيّة.[٥]

وإذا ضمَّ المتلفّظُ الملتفتُ[٦] كلمةً أخرى؛ فقال: «الماءُ باردٌ»، استكشفْنا أنّه يريدَ أن يُخطرَ في ذهننا معنى (الماء)، ومعنى (بارد)، ومعنى جملة: «الماءُ باردٌ» ككلّ.[٧]

ولكن، لماذا يريدُ أن نتصوّرَ ذلك كلَّه؟

والجواب: إنّ تلفّظَه بهذه الجملةِ يدلُّ ـ عادةً[٨] ـ على أنّ المتكلّمَ يريدُ بذلك أن يخبرَنا ببرودة الماء، ويقصدُ الحكايةَ عن ذلك، بينما في بعض الحالاتِ لا يكونُ قاصداً ذلك، كما في حالاتِ الهزلِ؛ فإنّ الهازلَ

---

(١)أي: حالة السماع من إنسان ملتفت.

(٢)فهو (قصد الإخطار).

(٣)إذ لا قصد للآلة لكي نكتشفه؛ فهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(٤)لكي يكون قاصدا.

(٥)وهي دلالة الكلام على القصد.

(٦)لا غيره.

(٧)وهذه دلالة تصديقية أولى لحد الآن.

(٨)لأن المتكلم يكون جادا لا هازلا عادة، وأما الهزل، فهو أمر خلاف العادة.

لا يقصدُ إلّا إخطارَ صورةِ المعنى في ذهنِ السامعِ فقط[١]، على خلافِ المتكلّمِ الجادّ.

فالمتكلّمُ الجادُّ حينما يقولُ: «الماءُ باردٌ»، يكتسبُ كلامُه ثلاثَ دلالاتٍ، هي: الدلالةُ التصوّريةُ المتقدّمةُ، والدلالةُ التصديقيةُ المتقدّمةُ، (ولنسمِّها بالدلالةِ التصديقيةِ الأولى)، ودلالةٌ ثالثةٌ، هي الدلالةُ على قصد الحكايةِ والإخبارِ عن برودة الماء، وتسمّى بالدلالةِ على المرادِ الجدّيِّ[٢]، كما تُسمَّى بالدلالَة التصديقيةِ الثانية.

وأمّا الهازلُ حين يقولُ: «الماءُ باردٌ»، فلكلامِه دلالةٌ تصوّريةٌ، ودلالةٌ تصديقيةٌ أولى، دونَ الدلالةِ التصديقيةِ الثانية؛ لأنّه ليس جادّاً[٣]، ولا يريدُ الإخبارَ حقيقةً، وأمّا الآلةُ حين تردّدُ الجملةَ ذاتَها، فليس لها إلّا دلالةٌ تصوّريةٌ فقط.

وهكذا، أمكن التمييزُ بين ثلاثةِ أقسامٍ من الدلالة[٤].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

لو كان الإنسان نائما، فقال لعبده: «أعطني ماء»، فحينئذ:

أـ يتصور العبد معنى هذه الكلمات، فالدلالة التصورية موجودة.

ب ـ ليس لهذا الكلام دلالة تصديقية أولى؛ لعدم قصد إخطار معنى

---

(١)فالهازل أيضا لكلامه دلالة تصديقية أولى، وهي دلالة الكلام على (قصد االإخطار) كما قلنا.

(٢)المدلول الجدي، أي: الذي قصد إخطاره بجد.

(٣)وقاصدا الجد.

(٤)وثلاث رتب منها.

العبارة من القائل؛ بعد كونه نائما.

ج ـ ليس لهذا الكلام دلالة تصديقية ثانية؛ لوضوح أنها متفرعة على وجود الدلالة التصديقية الأولى.

دـ لا يفهم العبد أنه يجب عليه أن يأتي مولاه بالماء؛ بعد عدم وجود الدلالتين التصديقيتين؛ فإنَّ فهمَ الوجوب متوقفٌ على ذلك.

**التطبيق الثاني**

قال المصنف في خارج بحثه الشريف:

«وقع الخلاف بين المحققين المتأخرين في تحديد موضوع أصالة الظهور، وقبل استعراض كلماتهم، لابدّ من استذكار ما تقدّم في بحوث العام والخاصّ؛ من أنَّ للكلام ظهورات ودلالات ثلاثة:

١ـ الدلالة التصورية

وهي الصورة التي تنتقش من سماع اللفظ في الذهن على أساسٍ من الوضع، والمحفوظةُ عند سماع اللفظ من لافظٍ غيرِ ذي شُعور.

٢ـ الدلالة التصديقيّة الاستعمالية

وهي الدلالة على إرادة المتكلّم وقصده لإخطار المعنى والمدلول التصوري إلى ذهن السامع. وهذا لا يكون إلاّ حيث يكون هناك متكلّمٌ عاقلٌ ذو قصد وشعور، ولذلك، تكون أخصَّ من الأولى.

٣ـ الدلالة التصديقية الجدية

وهي الدلالة على أنَّ المتكلّم ليس هازلاً، بل مريد جداً للمعنى، حكاية أو إنشاءً. وهذا أخصّ من الثاني أيضا؛ إذ الدلالة التصديقية

الأُولى تكون محفوظة في موارد الهزل أيضا».[١]

تأمل في العبارات المتقدمة، وحاول أن تقوم بالتالي:

١ـ بالاستفادة مما تعلمته في البحث، حاول ان تشخص المعلومات التي جاءت في العبارة المتقدمة ومرت عليك في البحث.

٢ـ حاول أن تشخص مصطلحات جديدة في هذه العبارات لم تمر عليك في البحث واستطعت ان تفهمها مما ورد فيه.

٣ـ حاول تشخيص بعض المعلومات التي لم تمرَّ عليك في البحث.

٤ـ حاول تشخيص فائدة بحث اليوم من بعض ما ورد في العبارة المتقدمة.

**التطبيق الثالث**

قال السيد الإمام قدس سره في كتاب الطهارة في باب كيفية التيمم:

«أما ما دلت على أن التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين، كصحيحة اسماعيل الكندي عن الرضا عليه السلام قال: (التيمم: ضربة للوجه، وضربة للكفين). . . ، وأما صحيحة محمد بن مسلم وموثقة سماعة المشتملتان على الذراعين إلى المرفق، فهما محمولتان على التقية».[٢]

أـ ما المقصود بالتقية؟

ب ـ في حالات التقية، يكون لكلام المتكلم دلالة تصورية، كما أنه يشتمل ـ أيضا ـ على الدلالة التصديقية الأولى؛ فإن المتكلم قد قصد إخطار معنى الألفاظ في ذهننا، إلا أنه قد ذُكر أنه ليس له الدلالة التصديقية الثانية؛ لأنه ليس له مراد جدي من إخطار هذا المعنى، أي:

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٦٦.

(٢)كتاب الطهارة للسيد الإمام، ج٢، ص١٧٦. والروايات مذكورة عنه أيضا.

ليس له قصد إخطار المعنى جدا، ولم يُرد هذا المعنى إرادة جدية، بل بغرض التمويه ليس إلا. أين مرَّت عليك هذه المعلومة في البحث؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ دلالة اللفظ على المعنى نوعان: تصورية، وتصديقية.

٢ـ المقصود بالتصورية: دلالة اللفظ على معناه، الناشئة من خطور المعنى من اللفظ في الذهن، وإن شئت، فقل: إنتقال الذهن بسبب اللفظ إلى معناه.

٣ـ وأما التصديقية، فهي قسمان:

الدلالة التصديقية الأولى: وهي كشف اللفظ عن قصد المتكلم إخطار المعنى الذي يدل عليه اللفظ ودلالته عليه.

الدلالة التصديقية الثانية: وهي كشف اللفظ عن أن المتكلم عندما أخطر اللفظ، وقصد إخطار معناه في أذهاننا، فإنما كان قصده ذاك جديا، ولم يكن هازلا، أو تقية مثلا.

٤ـ وليس معنى هذا، أن جميع الألفاظ لها هذه الأنحاء من الدلالة، بل يختلف ذلك من حالة لأخرى؛ فإن كلمة «الماء» ـ مثلا ـ إذا صدرت من اصطكاك حجرين، فليس لها إلا الدلالة التصورية، بعكس ما لو كانت قد صدرت من متكلم ملتفت؛ فإن الدلالة التصديقية الأولى موجودة أيضا، ولو لم يكن هازلا، فإن الدلالة التصديقية الثانية أيضا تكون موجودة، وإلا، فلا.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما المقصود بالدلالة التصورية؟ أذكر مثالا على ذلك.

٢ـ ما المقصود بالدلالة التصديقية؟ أذكر مثالا على ذلك.

٣ـ ما المقصود بالتصديق الوارد في قوله: «الدلالة التصديقية»؟

٤ـ ما الفرق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية؟

٥ـ هل يمكن أن تكون جملة مّا ذات دلالة تصديقية أولى، بلا أن تكون ذات دلالة تصديقية ثانية؟ لماذا؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما علاقة التصديق الوارد في هذا البحث بالتصديق الذي مرَّ عليك في درس المنطق؟

٢ـ ما العلاقة بين قصد الإخطار، وقصد الإخبار؟

٣ـ ذكر المصنف ﵀ أن الهازل ليس لكلامه دلالة تصديقية ثانية، ألا يمكن أن نقول: بل له هكذا دلالة، وهي دلالة الكلام على عدم كونه جادا، أو قل: على كونه هازلا؟ لماذا؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﵀.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٦٦.

٣ـ كتاب الطهارة للسيد الإمام، ج٢. ص١٧٦. والروايات مذكورة عنه أيضا.

## البحث رقم (٢٥)

## الوضع، وعلاقته بالدلالات الثلاثة للكلام (١)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الوضع، وعلاقته بالدلالات المتقدمة» ص٧٢.

إلى قوله: «الثالث...» ص٧٣.

**ثانيا: المدخل**

نشرع بهذا البحث بدراسة العلاقة بين الوضع وبين كل من الدلالات الثلاثة المتقدمة للكلام، بادئين بالدلالة التصورية.

وما سيتطرق إليه المصنف ﷺ هنا، هو: حقيقة هذه الدلالة، وأنها علاقةُ سببيةٍ بين اللفظ والمعنى، بمعنى: كون الوجود الذهني للفظ سببا مسبِّبا للوجود الذهني للمعنى، وهذا ما لا يمكن أن يحصل بدون مبرِّر، ومن هنا، حاول الأصوليون تبرير هذه السببية، وسنذكر هنا بعض هذه المبررات:

ونتناول في هذا البحث مبررين من هذه المبررات:

أولهما: السببية الذاتية.

والثاني: الوضع، الذي هو الاعتبار.

وسنرد في هذا البحث كلا هذين المبررين إن شاء الله تعالى.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**توجيه السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى وخطوره في الذهن**

تقدم تصوير الدلالة التصورية، وقد رأيناه كيف أن تصور اللفظ كان سببا لتصور المعنى وخطوره في ذهن السامع، وعلى هذا، فإنه يمكن القول بأن الدلالة التصورية تكشف عن علاقة سببية بين اللفظ والمعنى؛ على وجه يكون ذكر اللفظ سببا لانتقال الذهن إلى معناه، وبعبارة

مختصرة: تصور اللفظ يدل على تصور المعنى؛ بسبب أن تصور اللفظ سببٌ لتصور المعنى.

ولابدَّ من أن ننتبه هنا إلى حقيقة مهمة في علاقة السببية المتقدمة الذكر، وهي، أن هذه العلاقة السببية علاقة حقيقية وواقعية لا اعتبارية، فاللفظ الدالُّ يكون سببا حقيقيا لتصور وحضور المعنى في الذهن؛ فكلما استعملتَ اللفظَ الموضوعَ لمعنى، حَضَرَ في الذهن المعنى الموضوعُ له هذا اللفظُ، نعم، هذه السببية الحقيقية عالَم وجودها الذهن لا الخارج، إلا أنها تبقى مع هذا أمرا حقيقيا لا اعتباريا.

وعلى هذا، فنحن نعلم بأن العلاقة بين التصورين: تصور اللفظ وتصور المعنى، علاقة سببية وعلية، وما نريد الوصول إليه في المقام، إنما هو تشخيص السبب وراء هذه العلاقة السببية، أي: من أين جاءت هذه العلاقة وتولدت؟

وبعبارة أخرى: لمّا كانت السببيّة بين شيئين لا تحصل بدون مبرِّر، إتّجه البحث نحو تحليل هذه العلاقة؛ لاكتشاف ما يبررها، ويوجهها، ومن هنا، نشأت عدّة احتمالاتٍ ونظرياتٍ ومسالك في هذا المجال:

**النظرية الأولى: السببية الذاتية**

يذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن هناك علاقة ذاتية بين اللفظ والمعنى، وأن السببية محل الكلام هي سببية ذاتية، من قبيل: العلاقة الذاتية القائمة بين العلة والمعلول، ومن قبيل: العلاقة الذاتية القائمة بين الأثر والمؤثر؛ فلفظ (ماء) يقتضي الدلالة على معنى ماء بذاته.

وبعبارة أخرى: السببية التي نتكلم عنها سببية لم تنشأ من جعل جاعل، ولا من وضع واضع، فهي كالإحساس بالحرارة عند وضع اليد

في النار مثلًا؛ فإن هذا الاحساس لا يتوقف على جعل واعتبار وتدخل.

**الموقف من هذه النظرية**

لكن من الواضح أن النظرية المتقدمة باطلة؛ إذ يلزم منها لازم باطل لا يمكن القول به، وقبوله، ولا توجيهه توجيها عقليا منطقيا؛ فإن القول بالسببية الذاتية يستلزم علمَ جميع الناس بجميعِ اللغات؛ كما هو الحال في النار والحرارة الذي قدمناه قبل قليل؛ فهو لا يتوقف على تعلُّم وجعلٍ وتفسير، ولمّا كان التالي باطلا بالوجدان، فالمقدّم مثله.

فهذه النظريّة باطلة.

**النظرية الثانية: نظرية الاعتبار**

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى أنّ العلاقة بين اللفظ وبين المعنى ليست علاقةً سببيةً حقيقيةً كما كان الأمر عليه في النظرية الأولى، وإنّما هي علاقةٌ سببيةٌ ناشئة من الوضع، العملية التي يقوم بها الواضع؛ حيث يعتبر هذا اللفظ لذاك المعنى، فيقول مثلًا: اعتبرت لفظ (ماء) لهذا السائل المعروف، أو من قبيل العملية التي يتم من خلالها تسمية الأشخاص، فيعتبر الوالد اسم «علي» لهذا المولود الجديد.

وعندما نقول: إن العلاقة ناشئة من الوضع بعمل الواضع، فإن معنى ذلك عدم أية علاقة بين اللفظ والمعنى قبل الاعتبار والوضع، وإنما تنشأ بعد الاعتبار، والوضع، وإطلاع الاخرينَ على تلك العمليّة.

ما يعنيه الكلام السابق، هو: أن (الاعتبار) الذي مارسه الواضع هو الذي أوجد علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وبين تصوّر المعنى، وهو ما يوجِّه عدمَ فهم المعاني من قبل غير المطلع على عملية الوضع، أي: من أصحاب اللغات الأخرى، ممَّن لم يتعلم اللغة الأخرى، فلا يرد ما أورد

على النظرية السابقة على هذه النظرية.

**المسالك الثلاثة في حقيقة الاعتبار**

هناك ثلاثة مسالك في حقيقة الاعتبار؛ وذلك من حيث بيان نوع (المعتبَر) الذي يمارسه المعتبِر:

**الأول: اعتبار السببية**

بمعنى: إن الواضع عندما يضع اللفظ للمعنى، فإنه يعتبرُ اللفظَ سبباً لتصوُّر المعنى، فاللفظ قبل الاعتبار لم يكن سببا كما تقدم في النظرية الأولى، وإنما صار سببا ببركة اعتبار الواضع لهذه السببية.

**الثاني: اعتبار اللفظ أداة لتفهيم المعنى**

وذلك أنّ الإنسان إذا أراد أن يصل السامع إلى فهم ما يقصده من المعاني، فإنه يحتاج إلى أداة لذلك ووسيلة ليتمَّ بها غرضُه، ويحققَ هدفَه، الذي هو التفهيم، وما تلك الأداة والوسيلة إلا اللفظ، ولكن، كيف له أن يجعل اللفظ أداة لتفهيم المعنى وإخطارِه في ذهن السامع؟

والجواب: بعض الأدوات تحتاج إلى عمل خارجي، كصنع المفكِّ من الحديد مثلا لكي يستفاد منه وسيلة لفكّ البراغي، ومرة أخرى، لا يحتاج إلى عمل خارجي، ولا استفادة من اليد والحديد وغيرهما، وإنما غاية ما يحتاجه في هذه العملية، هو عملٌ نفسانيٌّ اعتباريٌّ لا خارجي؛ وذلك باعتبار اللفظ أداة للتفهيم، فيتم انتاج الأداة وصنعها بمجرد اعتبار الواضع، وجعلِه، وافتراضِه، فإذا أراد تفهيم معنى من المعاني بعد ذلك، فإنه ليس عليه إلا أن يستفيد مما أعدَّه آلة ووسيلة لذلك، والاستفادة هنا تكون بواسطة النطق باللفظ.

ومما بيناه هنا، يتضح الفرق بين المسلك الأول والثاني؛ فإن الأول

جعلٌ للسببية، بينما الثاني جعلٌ للأداتية، ما يعني الفوارق التي يستتبعها المسلكان؛ من قبيل: أن الأداة ليست سببا تاما لإخطار المعنى، خلافا للسبب؛ فبمجرد تحقيق السبب، المفروضُ أن يتحقق المسبَّبُ، وهو خطور المعنى في ما نحن فيه، بينما تحقيق الأداة وخلقها بعملية الوضع لا يعني ذلك؛ فإن المفكَّ الذي ضربناه مثلا لا يمكن الاستفادة منه إلا باستعماله في محلِّه، وفك البراغي به.

**الثالث: اعتبار اللفظ علامة على المعنى**

ويذهب أصحاب هذا المسلك إلى أن الاعتبار الذي قام به الواضع هو «جعل اللفظ على المعنى»، وبعبارة أخرى: اعتبرَ علاميةَ اللفظِ على المعنى، وهو من قبيل: وضعِ الأعمدةِ على رؤوسِ الفراسخِ في الطرق؛ ليعرف المسافر ـ بمجرّد مشاهدته للأعمدة ـ المسافةَ التي قطعَها والمسافةَ الباقيةَ مثلا.

أو من قبيل: وضع إشارات المرور المختلفة؛ إذ يخطرُ المعنى بمجرد رؤية هذه الإشارات والعلامات، غاية الأمر، أنّ الانتقال في العلامات الخارجية يحدث في الأمور التكوينية، والانتقال في عالم اللغة يحدث في الأمور الاعتبارية.

هذه هي المسالك الثلاثة المعروفة في توجيه السببية التي نحن بصدد الكلام عنها بين اللفظ وتصوره، وبين تصور معناه، وبناءً على هذا تحصل علاقة السببية، نعم، هي سببيةٌ اعتباريةٌ لا ذاتيةٌ كما كان أصحاب النظرية الأولى للسببية يدَّعون.

**الموقف من هذه النظرية**

إذا أردنا أن يكون لنا موقف فني صحيح من هذه النظرية الثانية للسببية، لابد أن نوضح المدَّعى أولا، ومن أن نوضح الدليل ثانيا، فنرى

العلاقة بينهما، وأنَّ الدليلَ هل يثبتُ المدَّعى أم لا؟

أما المدَّعى، فهو ما تقدَّمَ من العلاقة الحقيقية الواقعية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، هذا هو المدعى.

وأما الدليل، فبغض النظر عن المسالك الثلاثة في توجيه المعتبَر والاعتبار، فإنه يبقى أن هناك عملية اعتبارية محضة صدرت من قبل الواضع، فأنتجت علاقة السببية.

وبهذا، يتضح المشكلة التي تقع فيها هذه النظرية بجميع مسالكها الثلاثة؛ إذ كيف يمكن لعملية اعتبارية ذهنية إنتاج أمر حقيقي، وهي السببية التي نتكلم عنها في المقام؟!

وبعبارة أخرى: الاعتبار عملية ذهنية، بينما السببية أمر واقعيّ حقيقيّ، وإن كان عالمه عالم الذهن وعالم الوجود الذهني، بمعنى: أن الوجود الذهنيَّ للّفظ في ذهن الإنسان العالم باللغة، يكون سببا حقيقيا لوجود المعنى في ذهنه، ومن الواضح: أنه لا يمكن أن يوجدَ الأمرُ الواقعيُّ بواسطة أمر ذهني.

وإذا تأملنا جيدا في هذا السبب الذي ذكرناه لرفض هذه النظرية الثانية، وجدناه يختلفُ عمّا رددنا به النظريةَ الأولى؛ فإنّ ردّنا لتلك النظرية كان متوجها للعمود الفقري لتلك النظرية؛ بحيث لم يبق لتلك النظرية باقيةٌ يمكن الاحتفاظ بها، وأمّا الردّ الذي رددنا به هذه النظرية الثانية، فإنّما كان متوجّها إلى عدم وجود توجيه صحيح لعملية الاعتبار بحيث يوجِّهُ نشوءَ علاقة سببية حقيقية في المقام، ولهذا، نفهم من هذا الرد أن المصنف يقبل بالنظرية الثانية، إلا أنه لم يقبل بأي مسلك من المسالك الثلاثة في توجيه هذه العملية، بحيث تنتج أمرا واقعيا، وهذا

هو السبب الذي جعل غير المصنف يرفض هذه النظرية، وإبداء نظرية أخرى في مقابلها، بحيث ترفض عملية الاعتبار من أساسها، وهذا ما سنتعرض له في البحث القادم بعونه تعالى.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الوضعُ، وعلاقتُه بالدلالات المتقدِّمة**

والدلالةُ التصوّريةُ هي في حقيقتها علاقةٌ سببيةٌ بين تصوّرِ اللفظِ وتصوّر المعنى[١]. ولمّا كانت السببيةُ بين شيئين لا تحصلُ بدونِ مبرّرٍ، اتّجه البَحثُ إلى تبريرها، ومن هنا، نشأَتْ عدّةُ احتمالات:

الأوّلُ: احتمالُ السببيةِ الذاتيةِ؛ بأن يكونَ اللفظُ بذاتِه دالّاً على المعنى، وسبباً[٢]لإحضارِ صورتِه.

ولا شكّ في سقوطِ هذا الاحتمال؛ لما هو معروفٌ بالخبرةِ والملاحظةِ؛ مِن عدمِ وجودِ أيّةِ دلالةٍ للّفظِ لدى الإنسانِ قبلَ الاكتسابِ والتعلّم.[٣]

الثاني: إفتراضُ أنّ السببيةَ المذكورةَ نشأَتْ من وضعِ الواضعِ اللفظَ للمعنى[٤]، والوضعُ نوعُ اعتبار يجعلُه الواضعُ، وإن اختلفَ المحقّقون في

(١)كأنما اعتبر المصنف هذا الأمر قضية مسلمة، ولهذا، لم يذكر لها أي دليل، وإنما اتجه إلى بيان وجهها، وما يبررها. ولا يخفى أن هذه القضية هي التي كانت المنطلق لكل هذا البحث وما ورد فيه من توجيهات، فالبحث هنا بحث تحليلي كما يعبرون عنه؛ حيث أصل العلاقة السببية محرزٌ، ويتجه الكلام نحو توجيه تلك العلاقة.

(٢)هذا في الحقيقة تفسير السببية الذاتية؛ فاللفظ بذاته سبب لإحضار صورته وإخطار معناه في الذهن.

(٣)فكيف تكون العلاقة ذاتية؟!

(٤)هذا هو أصل هذه النظرية الثانية. والباقي مجرد مسالك لتوجيه ما اعتبره الواضعُ. أي: (المُعتبَر من قبل المُعتبِر).

نوعيّةِ المعتبَر؛ فهناك من قال: إنّه اعتبار سببيةِ اللفظِ لتصوّر المعنى[(١)]، ومَن قال: إنّه اعتبار كونِ اللفظِ أداةً لتفهيمِ المعنى[(٢)]، ومن قالَ: إنّه اعتبار كونِ اللفظِ على المعنى، كما توضعُ الأعمدةُ على رؤوسِ الفراسخ.[(٣)]

ويردُ على هذا المسلكِ بكلٍّ محتملاتِه: أنّ سببيةَ اللفظِ لتصوّرِ المعنى سببيةٌ واقعيةٌ[(٤)] بعد الوضعِ[(٥)]، ومجرّدَ اعتبار كونِ شيءٍ سبباً لشيءٍ، أو اعتبار ما يقارنُ هذا المعنى[(٦)]، لا يحقّقُ السببيةَ واقعاً، فلابدّ لأصحابِ مسلكِ الاعتبار في الوضعِ أن يُفسّروا كيفيةَ نشوءِ السببيةِ الواقعيةِ مِن الاعتبار المذكور[(٧)]، وقد يكونُ عجزُ هذا المسلكِ عن تفسيرِ ذلك أدّى بآخرين إلى اختيارِ الاحتمالِ الثالثِ الآتي[(٨)].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

قال المصنف ﷺ في خارج بحثه الشريف:

«الجهة الأولى: في تشخيص حقيقية الوضع:

فممّا لا إشكال فيه، أن اللفظ مع المعنى، بينهما في ذهن الإنسان

---

(١)هذا هو المسلك الأول، وهو مسلك اعتبار السببية.

(٢)هذا هو المسلك الثاني، وهو مسلك اعتبار الأداتية.

(٣)وعلامات المرور. وهذا هو المسلك الثالث، وهو مسلك اعتبار العلامية.

(٤)حقيقية وإن كان عالمها عالم الذهن والوجود الذهني.

(٥)فالسببية وضعية إذا، وهذا ما يقبل به المصنف ﷺ، ويأتي توجيهه بحيث يتخلص مما أوردناه عليه هنا في البحوث التالية بعونه تعالى.

(٦)من المسلكين الثاني والثالث للاعتبار.

(٧)وسنذكر ذلك في البحوث القادمة بعونه تعالى.

(٨)وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي، وهو مسلك (التعهد)، الذي سنرده في البحث التالي أيضا.

العالم بالوضع سببية حقيقية في عالم الوجود الذهني، بمعنى: أن الوجود الذهني للفظ في ذهن الإنسان العالم باللغة، يكون سببا حقيقيا لوجود المعنى في ذهنه.

فهناك سببية وملازمة حقيقية في عالم الوجود الذهني بين الوجود الذهني للفظ والوجود الذهني للمعنى، فمتى ما سمع الإنسان العالم باللغة كلمة (ماء)، إنتقش في ذهنه تصور معنى الماء، وهو المسمى بالدلالة التصورية.

فهذه الدلالة التصورية، معناها ـ بحسب الدقة ـ الملازمة والسببية بين الوجود الذهني التصوري للفظ، وبين الوجود الذهني التصوري للمعنى.

كما أنه مما لا إشكال فيه، أن هذه السببية القائمة حقيقة بين الوجودين الذهنيين للفظ والمعنى، ليست سببية ذاتية بحيث لا تحتاج إلى جاعل، وإلى سبب خارجي، يعني: إن اللفظ بذاته لا يكون سببا لانتقاش المعنى في ذهن السامع ما لم ينضم إليه أمر خارجي؛ وإلا، لما اختلف الناس باختلاف علمهم بالوضع وجهلهم بالوضع، فلو كان اللفظ بنفسه سببا لانتقاش المعنى في الذهن، إذن لما اختلف العالم بالوضع عن الجاهل بالوضع بشيء.

فاذا ضممنا هاتين القضيتين إحداهما إلى الأخرى، وهي: إن اللفظ سبب لوجود المعنى ذهنا ولتصوره في ذهن السامع، والقضية الثانية، وهي: إن اللفظ بذاته لو خلي وطبعه بدون أن ينضم إليه أمر خارجي، ليس سببا ذاتيا لحضور المعنى، وانتقاشه في الذهن، يستنتج من ذلك: انه لابد وأن يوجد أمر خارجي، وهذا الأمر الخارجي بانضمامه إلى اللفظ هو الذي أوجب صيرورة اللفظ سببا للمعنى في عالم الذهن،

بحيث ينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى.

فمن هنا، يقع الكلام في حقيقة هذا الأمر الخارجي، ما هو هذا الأمر الخارجي الذي ببركته وبانضمامه حصل بين اللفظ والمعنى هذه السببية؟ هذا الأمر الخارجي نسميه: الوضع».[(١)]

أـ إستفد من هذا النص في فهم، وتوضيح، ورد المنشأ الأول الذي ذكره المصنف ﷷ في هذا البحث.

ب ـ إستفد من هذا النص في توضيح السببية التي ذكرها المصنف في هذا البحث.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تطرق المصنف ﷷ في هذا البحث إلى علاقة الوضع بالدلالات الثلاث المتقدمة، وبدأ بالدلالة التصورية، فذكر حقيقتها أولا، وأنها علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ثانيا.

٢ـ من جملة ما ذُكر منشأ للسببية في المقام هو السببية الذاتية؛ بأن يكون ذات اللفظ سببا لإخطار معناه.

٣ـ وردُّ هذا المنشأ هو أنه لو كان صحيحا، لكان مجرد سماع اللفظ سببا لتصور المعنى حتى لو كان لأول مرة، وقبل أي تعلم لمعاني الألفاظ، وهو أمر واضح البطلان.

٤ـ ومن جملة ما ذكر منشأ للسببية في المقام هو الوضع، الذي هو عملية اعتبار يقوم بها الواضع، وإن اختلف الأصوليون في حقيقة «المعتبَر» إلى مسالك، هي: اعتبار السببية، واعتبار الأداتية، واعتبار العلامية.

٥ـ وردّ هذا المنشأ بردّ أساسه؛ فإن مجرد اعتبار شيء سببا لشيء آخر

(١)بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢، ص٧.

لا يوجب جعله سببا حقيقيا واقعيا، والحال: أن السببية محل البحث أمرٌ واقعيٌ، فكيف يكون منشؤه غيرَ واقعي؟!

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما هي حقيقة الدلالة التصورية؟ وما معناها؟

٢ـ ما المقصود بنظرية السببية الذاتية المذكورة في البحث؟ وما الذي يرد عليها؟

٣ـ ما المقصود بقولهم: «إن السببية قد نشأت من الوضع»؟

٤ـ ما هي النظريات المطروحة في تصوير «المعتبَر»؟ وما الذي أورده المصنف ﰠ عليها؟

**ب . إختبارات منظوميًّة**

١ـ هل ذكر المصنف دليلا على ما ذكره من أن الدلالة التصورية هي في حقيقتها علاقة سببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى؟ وضح ذلك.

٢ـ ما الفائدة من بحث تبرير السببية بين اللفظ والمعنى؟

٣ ـ قلنا في رد النظرية الثانية في تبرير السببية محل الكلام: إن الاعتبار أمر الذهني لا يمكنه أن يكون منشأ لأمر حقيقي، هو السببية محل الكلام؛ فإنها وإن كانت أمرا ذهنيا، إلا أنه أمر ذهني حقيقي، والسببية سببية حقيقية واقعية.

كيف يمكن أن يكون الأمر الذهني حقيقيا وواقعيا؟!

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقتان الأولى والثالثة للمصنف ﰠ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢، ص٧.
٣ـ محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٤٢ ـ٣٤.

## البحث رقم (٢٦)

## الوضع، وعلاقته بالدلالات الثلاثة للكلام (٢)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الثالث: إن دلالة اللفظ تنشأ من الوضع» ص٧٣.

إلى قوله: «والتحقيق: إن الوضع يقوم على أساس قانون تكويني» ص٧٤.

**ثانيا: المدخل**

كان الكلام ـ ولا يزال ـ في تبرير السببية التي نحس بها بين تصور اللفظ وبين تصور المعنى في الدلالة التصورية، وقد ذكرنا في بحثنا السابق تبريرين، واتضح أنهما غير تامين، ونواصل الحديث في هذا الموضوع في بحثنا هذا، فنذكر واحدا من أهم هذه التبريرات، وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي ﷺ من مسلك التعهُّد؛ فقد ذهب إلى أن السببية ناشئة من الوضع، إلا أنّه ليس الاعتبار، بل هو أمر اخر، وهو ما يسمى بالتعهد.

سنذكر في هذا البحث وجهة النظر هذه، وما تقتضيه من فرق بين هذا المسلك والمسلك السابق (الاعتبار)، وسنذكر فرقا منا نحن أيضا يترتب على ذلك، ثم ـ في آخر المطاف ـ نذكر ما يرد على هذا المسلك الجديد، مما يجعله غير صالح لتفسير علاقة السببية بين اللفظ والمعنى بالتوضيح الذي ذكرناه لحقيقة هذه السببية.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**توضيح نظرية التعهُّد في الوضع**

بعد ما لاحظناه من مشكلة أساسية مفصلية في نظرية الوضع بمعنى الاعتبار، صار بعض المحققين إلى البحث في هذا المجال، ومن هؤلاء المحققين المحققُ الخوئي ﷺ، الذي ذهب إلى أن السببية محل الكلام

سببُها الوضع والتباني أيضا، شأن هذه النظرية شأن النظرية السابقة، إلا أن الفرق يكمن في حقيقة هذا الوضع؛ إذ يذهب السيد الخوئي ﭬ إلى أنه (التعهد) لا الاعتبار.

وحاصل مبنى التعهد: أن سببية اللفظ للمعنى في عالم الذهن ـ وهي السببية الحقيقية الواقعية ـ نشأت من تعهُّدٍ من قبل الواضعِ بقضيةٍ شرطيةٍ، فالوضعُ تعهُّدٌ بقضية شرطية من تأثيراته إيجاد ملازمة حقيقية بين الشرط والجزاء في ذهن السامع؛ بحيث يصبح أحدهما دالا على الآخر؛ من باب دلالة أحد طرفي الملازمة على الطرف الآخر لها.

وأما الطرفان في هذه القضية الشرطية، فهما: الإتيان باللفظ، وقصد تفهيم المعنى، فبوضعه: يتعهد الواضع أن لا يأتي باللفظ الفلاني إلا في حالة إحداثه في نفسه أنه يقصد تفهيم المعنى الخاص لهذا اللفظ الذي عيَّنه الواضعُ سلفا.

وبهذا العمل يصبح (الإتيان باللفظ) دالا على (قصد تفهيم المعنى)، من باب دلالة أحد المتلازمين على ملازمه. وهذا هو معنى الدلالة التصديقية.

هذه هي حقيقة مسلك التعهُّد.

**الفرق بين مسلكي: التعهد والاعتبار**

ولو تأملنا في العبارات المتقدمة في بيان المسلك المذكور، لأمكننا أن نصل إلى فرقين أساسيين بينه وبين مسلك الاعتبار، وهما:

**الفرق الأول: الوضع هو السبب في الدلالة التصديقية على التعهد**

أن الوضع بناءً على مسلك التعهُّد سيكون هو السبب في الدلالة التصديقيّة المستبطِنَة ضمناً للدلالة التصورّيّة، بينما على مسلك الاعتبار

لا يكون الوضع سبباً إلّا للدلالة التصوّريّة، وهذا فرق مهمّ بين المسلكين.

**وبيانه:**

قلنا: إن الدلالة التصديقية هي دلالة الكلام على قصد الإخطار، وهو ما يمكن التعبير عنه بتعبير جديد بقولنا: قصد التفهيم، فإن كانت دلالته على قصد الاخطار لا غير، فهي التصديقية الأولى، وإذا كانت على قصد الاخطار بجد (وهو ما أسميناه بقصد الإخبار والحكاية)، فهي الثانية، وعلى العموم: هي دلالة الكلام على القصد، وكشفه عنه.

وعليه، لو راجعنا مسلك الاعتبار المتقدم الذكر، لوجدنا أن هذه الدلالة لا توجد بمجرد الوضع بناء على كونه الاعتبار؛ فإن الواضع لا علاقة له بناء على هذا المسلك إلا بجعل تصور اللفظ سببا لتصور المعنى اعتبارا، وهذا لا ينتج أو يولد أيَّ قصد من قبل الواضع، ولا يكشف عنه أبدا، نعم، إذا كان المستعمل عاقلا ملتفتا، كشف كلامه عن قصده، وولدت الدلالتان: التصديقية الأولى والثانية، إلا أن هذا إنما يأتي بعد الوضع، لا أن سببه هو الوضع نفسه. كما أنه إنما يفهم من حال المتكلم، وكونه ملتفتا، فهو ظهور حالي سياقي كما سنقول بالتفصيل، ولا علاقة له بالوضع أبدا؛ إذ لولا الظهور الحالي والسياقي، لما وُلدت التصديقية كما تقدم.

وأما على مسلك التعهُّد، فإن الأمر يختلف عما سبق تماما؛ فإن التصديقية لمّا كانت كشف الكلام عن القصد، وكان الوضع هو التعهد، الذي حقيقته أن لا يأتي باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى، فهذا يعني: إن الوضع ينتج الملازمة التي أحد طرفيها القصد، فهو ينتج الدلالة التصديقية.

وبعبارة أخرى: تكون الدلالة الوضعية على مبنى التعهد هي الدلالة التصديقية لا الدلالة التصورية كما كان الأمر عليه على مبنى الاعتبار، بمعنى: أن الوضع على مسلك التعهُّد ينتجُ الدلالة التصديقية، ويولدها؛ حيث أن المتعهد تعهد بالإتيان باللفظ متى ما قصد تفهيم المعنى، أي: إخطاره في ذهن السامعين، ما يعني بالتبع: أن هذا التعهد أوجد ملازمة بين الشرط والجزاء في هذه القضية الشرطية.

إذا: الوضع على مسلك التعهُّد هو السبب في الدلالة التصديقية.

وأما الدلالة التصورية على مسلك التعهُّد، فإنها ناشئة من الوضع أيضا؛ ولكن، لا بصورة مباشرة كما كان الأمر عليه على مسلك الاعتبار، وإنما ثانيا وبالعرض كما يمكن التعبير؛ ذلك لأنّ الدلالة التصديقية في طول الدلالة التصورية؛ إذ لابد من تحقق دلالة تصورية أولا، لكي نعبر إلى مرحلة الدلالة التصديقية؛ إذ لابد من حضور صورة المعنى في الذهن أولا وقبل كل شيء، فإذا حصلت صورة المعنى بالتلفظ، فإن ذلك يعني تحقق الطرف الأول من طرفي الملازمة على مسلك التعهُّد كما تقدم، وإذا تحقق الطرف الأول من الملازمة، حضر الطرف الثاني وهو القصد، فتتولد الدلالة التصديقية لدى المستمع؛ لأنّ المتكلم عندما يتكلم، فإنه يقصد تفهيم المعنى وإخطاره في الذهن كما قلنا، فالدلالة التصديقية تستبطن الدلالة التصورية، ولولا الدلالةُ التصورية، لما وجدت دلالة تصديقية، فلابدَّ من أن يحضر تصور اللفظ أولا، فيحضر صورة المعنى في الذهن ثانيا، ثم بعد ذلك يحصل حكم وتصديق بأن المتكلم قصد تفهيم المعنى ثالثا.

ولمّا كانت الدلالة التصديقية دلالة وضعية على ضوء نظرية التعهد،

فلابدّ من أن تكون الدلالة التصورية وضعية أيضا.

وعلى هذا، فعلى مسلك التعهُّد يكون الوضع سببا للدلالتين التصورية والتصديقية، بينما لا يكون إلا سببا للتصورية بناء على مسلك الاعتبار.

**الفرق الثاني: كل متكلم واضع على التعهد**

وأما الفرق الثاني بين مسلكي الاعتبار والتعهد، فهو من حيث تعدُّد الوضع وعدمه بين المسلكين، وإليك التفصيل:

لو بنينا على مسلك التعهُّد، فلابد من القول بأنّ كلّ متكلم واضعٌ؛ فلو افترضنا أن شخصا ما وضع لفظا لمعنى بناء على مسلك التعهُّد، فمعنى ما تم من عملية الوضع، هو أن هذا المتكلم متعهد أنه متى ما أراد المعنى فإنه يتلفظ باللفظ الفلاني، إلا أن هذا لن يجوِّزَ لشخص آخر أن يكتفي بما صدر عن ذلك الشخص فيستعمل اللفظ نفسه للمعنى نفسه؛ وهذا واضح؛ إذ أن تعهد الشخص الأول لا علاقة له بالشخص الثاني ما دام لم يتعهد، فلابد إذا أراد أن يستعمل اللفظ نفسه للمعنى نفسه من أن يتعهد هو أيضا، ما يعني: تعدد الواضع بتعدد المستعمِل.

وبعبارة أخرى: إن كل إنسان لغوي سيكون واضعا على هذا المسلك؛ لأنّ الوضع إذا كان عبارة عن التعهد، والتعهد لا يتعلق إلّا بما يقع تحت إختيار الواضع المتعهد، وما يقع تحت إختيار المتعهد إنما هو استعماله هو لا استعمال الأشخاص الآخرين إلى يوم القيامة.

وأما بناء على مسلك الاعتبار، فإن اللفظ إذا وضعه الواضع الأول المؤسس لمعنى، فإنه ستنشأ علاقة سببية بين اللفظ والمعنى باعتباره ذاك، وهذه العلاقة ما دامت سببية حقيقية كما تقدم، فإن ذلك يعني: أن الآخرين سيستطيعون أن يستفيدوا من الوضع الأول في مكالماتهم، نعم،

من الواضح أن ذلك يتوقف على علم الشخص الذي يريد الاستفادة من الوضع الأول بوضع اللفظ الخاص للمعنى الخاص، وعليه، فلا حاجة إلى تكرار عملية الوضع بعدد المتكلمين.

**ما يرد على مسلك التعهُّد**

بيّنا مسلك التعهُّد، وما يختلف فيه عن مسلك الاعتبار، وتصل النوبة الآن إلى بيان الموقف من هذا المسلك، فنقول:

يرد على مسلك التعهُّد أمران:

**الأول: استلزام مسلك التعهُّد ما ليس محتملا**

قلنا: إن مسلك التعهُّد معناه: أن يتعهد الواضع بأنه لا ينطق بلفظة (أسد) مثلا إلّا حين يقصد بها تفهيم معنى الحيوان المفترس، وهذا يستلزم ضمنا تعهده بأنه إذا لم يكن قاصدا لتفهيم معنى الحيوان المفترس، فإنه لا يأتي بلفظة (أسد).

وما يرد على ما تقدم، هو أن معناه، هو: أنّ التعهد بأنه متى ما لم يكن قاصدا لتفهيم المعنى، فلا يأتي باللفظ، أي: متى ما لم يكن قاصدا لتفهيم معنى الحيوان المفترس، فلا يأتي بكلمة (أسد)، وهذا التعهد الجديد يستبطن التعهد بعدم الاستعمال المجازي، أي: إنه لا يستعمل لفظة (أسد) مجازا في غير الحيوان المفترس؛ لأنّ معنى التعهد بأنه لا يأتي بلفظة (أسد) أصلا إلّا إذا قصد تفهيم معنى الحيوان المفترس. وهذا يعني أنه يستلزم التعهد بعدم الاستعمال المجازي، مع أنه من الواضح: أن الواضع حتى حين الوضع، هو بانٍ على الاستعمال المجازي؛ فإن الاستعمال المجازي باب من أبواب اللغة، وليس الواضع حينما يضع لفظة (الأسد) للحيوان المفترس، يأخذ على نفسه عهدا بأنه لا يستعمل

لفظة (أسد) في الرجل الشجاع، بل هو حتى حين وضعه للفظة (أسد) في الحيوان المفترس، بانٍ ـ أو أنه يحتمل ـ أنه سوف يستعمل لفظة (أسد) في المعنى المجازي في بعض الأحيان؛ لحاجته لذلك الاستعمال.

ولا يتصور أن إنسانا عاقلا يتعهد بأنه لا يأتي بلفظة (أسد) إلّا إذا كان قاصدا لتفهيم معنى الحيوان المفترس.

والخلاصة: مسلك التعهُّد يتضمن التعهد بعدم استعمال اللفظ مجازا.

**الثاني: استلزام مسلك التعهُّد لفكر استدلالي معقد**

ومع قطع النظر عن الإشكال الأول، فإن مسلك التعهُّد لا يتم أيضا؛ وذلك لأن تفسير الوضع بالتعهد بالكيفية التي مضى تقريبها، أمر غير واقع بحسب الخارج؛ وذلك لأنّ هذا التفسير يعني: أن فهم المعنى من اللفظ عملية استدلالية؛ لأنّ فهم المعنى من اللفظ يقوم على أساس ملازمة بين الجزاء والشرط في القضية الشرطية، بحيث متى ما صدق الشرط، صدق الجزاء، وهذا استدلال وبرهنة بأحد طرفي الملازمة على الطرف الآخر من طرفي الملازمة.

فإذا رأينا إنسانا يأكل السمَّ، نستدلّ بذلك على أنه سوف يموت. وهذا الاستدلال مبني على أساس القاعدة القائلة بأنه متى ما كان شيء مستتبعا لشيء آخر، وكان الشيء الآخر موجودا، فحينئذ، فالشيء الأول يكون موجودا لا محالة، فيصير فهم المعنى من اللفظ استدلالا مبنيا على هذه القاعدة.

ومن الواضح: أن فهم المعنى من اللفظ مطلب يتحقق حتى عند الطفل قبل أن ينشأ عنده أيّ مدرك على الاستدلال، فالطفل بتكرار اللفظ عليه يحصل عنده فهم للمعنى من اللفظ في ذهنه، وهذا الفهم للمعنى

من اللفظ عنده يحصل لكثرة تكرار اللفظ، وهذا سنخ فهم يحصل قبل ولادة أي قدرة في ذهن الطفل على الاستدلال بأحد المتلازمين على الملازم الآخر.

ولم يستنتج الطفل إستنتاجا أرسطيا بأن قال: مادامت أمي تعهدت بأنها لا تأتي بكلمة (ماء) إلّا إذا أرادت المعنى الفلاني، ومادامت أمي عاقلة، والأصل في العاقل أن يفي بتعهداته، وما دامت قد قالت كلمة (ماء)، فلابدّ من أن تكون قد قصدت هذا المعنى.

وهذا الاستدلال كيف يمرّ على ذهن طفل؟! بل إن هذا لا يمرُّ على ذهن الكبير، فضلا عن الطفل.

إذن، فهذا الطفل يعرف بوجدانه أن عملية فهم المعنى من اللفظ له سبب سابق على الاستدلالات المنطقية، وهذا الملاك السابق على الاستدلالات المنطقية، لعلّه وحده كاف في تصوير الوضع بلا حاجة إلى الإلتزام بهذا التعهد، فمادام بنحو الإجمال، وبنحو البرهان الإنّي، نعرف إجمالا أنّ هناك ملاكا للإنتقال من اللفظ إلى المعنى، قبل أي استدلال أرسطي، ببرهان أن الطفل يفهم المعنى.

وبهذا، يثبت بطلان مسلك التعهُّد أيضا.

**رابعا: متن المادة البحثية**

الثالثُ[(١)]: أنّ دلالةَ اللفظِ[(٢)] تنشأُ من الوضعِ، والوضعُ ليس اعتباراً[(٣)]، بل هو تعهّدٌ مِن الواضعِ بأن لا يأتيَ باللفظِ إلّا عندَ قصدِ تفهيمِ

---

(١)من محتملات تبرير علاقة السببية الحقيقية بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

(٢)على المعنى.

(٣)كما كان في الاحتمال الثاني.

المعنى[١]، وبذلك تنشأُ ملازمةٌ بين الإتيانِ باللفظِ وقصدِ تفهيمِ المعنى، ولازمُ ذلك أن يكونَ الوضعُ هو السببَ في الدلالةِ التصديقيةِ المستبطنةِ ضمناً للدلالةِ التصوّريةِ[٢]، بينما على مسلكِ الاعتبار لا يكونُ الوضعُ سبباً إلّا للدلالةِ التصوّرية. وهذا فرقٌ مهمٌّ بين المسلكين. [٣]

وهنا فرقٌ آخرُ، وهو أنّه بناءً على التعهّدِ، يجبُ افتراضُ كلِّ متكلّمٍ متعهّداً وواضعاً لكي تتمَّ الملازمةُ في كلامِه. وأمّا بناءً على مسلكِ الاعتبار، فيفترضُ أنّ الوضعَ إذا صدرَ في البدايةِ مِن المؤسِّسِ، أوجبَ دلالةً تصوّريةً عامّةً لكلِّ مَن علِمَ به بدونِ حاجةٍ إلى تكرارِ عمليةِ الوضعِ مِن الجميع.

ويردُ على مسلك التعهُّد:

أوّلًا: أنّ المتكلّمَ لا يتعهّدُ عادةً بأن لا يأتيَ باللفظِ إلّا إذا قصدَ تفهيمَ المعنى الذي يريدُ وضعَ اللفظِ له[٤]؛ لأنّ هذا يعني التزامَه ضمناً بأن لا يستعملَه مجازاً، مع أنّ كلَّ متكلّمٍ كثيراً ما يأتي باللفظِ ويقصدُ به تفهيمَ المعنى المجازيِّ، فلا يُحتملُ صدورُ الالتزامِ الضمنيِّ المذكورِ مِن كلِّ متكلِّم.

وثانياً: أنّ الدلالةَ اللفظيةَ والعلقةَ اللغويةَ بموجب هذا المسلكِ تتضمّنُ استدلالا منطقياً، وإدراكاً للملازمةِ، وانتقالًا من أحدِ طرفيها إلى الآخر، مع أنّ وجودَها في حياةِ الإنسانِ يبدأُ منذُ الأدوارِ الأولى لطفولتِه، وقبلَ أن ينضجَ

---

(١)أي: إخطاره.

(٢)أي: التعهد سبب الدلالتين التصورية والتصديقية، لا التصورية فقط كما كان الأمر عليه في الاعتبار.

(٣)إذ يبتني عليه جملة من الأمور المهمة، منها: ما سيأتي في مباحث الاشتراك والترادف والوضع التعيينيّ والتعيني، وغيرها.

(٤)وهو اساس مسلك التعهد.

أيُّ فكرٍ استدلاليٍّ له، وهذا يبرهنُ على أنّها أبسطُ من ذلك.

**خامساً: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال السيد الخوئي ﷺ ـ وهو من القائلين بمسلك التعهُّد ـ في محاضراته في أصول الفقه: «ومن هنا ـ أي: من أن الغرض من الوضع قصد التفهم وابراز المقاصد بها ـ ظهر أن حقيقة الوضع هي التعهد والتباني النفساني. . . وإن شئت قلت: إن العلقة الوضعية ـ حينئذ ـ تختص بصورة إرادة تفهيم المعنى لا مطلقا، وعليه يترتب إختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية. . . .

وعلى ذلك، فنقول: قد تبين أن حقيقة الوضع عبارة عن التعهد بإبراز المعنى الذي تعلق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فكل واحد من أهل أي لغة، متعهد في نفسه بأنه متى ما أراد تفهيم معنى خاص، أن يجعل مبرزه لفظا مخصوصا، مثلا، إلتزم كل واحد من أفراد الأمة العربية بأنه متى ما قصد تفهيم جسم سيال بارد بالطبع، أن يجعل مبرزه لفظ الماء، ومتى قصد تفهيم معنى آخر، أن يجعل مبرزه لفظا آخر، وهكذا».[١]

تأمل النص المتقدم، ثم أجب على ما يلي:

أـ معنى مسلك التعهُّد كما جاء على لسان أهله.

ب ـ ما يستلزم هذا المعنى، من الفرقين اللذين ذكرهما المصنف ﷺ في هذا البحث.

**التطبيق الثاني**

قال المصنف ﷺ في تقريرات بحثه الشريف: «حاصل مبنى التعهد،

---

(١)محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٤٥.

اأن سببية اللفظ للمعنى في عالم الذهن، نشأت من تعهد من قبل الواضع بقضية شرطية، وهذا التعهد بالقضية الشرطية أوجد ملازمة بين الشرط والجزاء؛ بحيث أصبح أحدهما يدل على الآخر، من باب دلالة أحد أطراف الملازمة على الطرف الآخر للملازمة، والطرفان في هذه القضية الشرطية، هما: الإتيان باللفظ، وقصد تفهيم المعنى.

ففي هذا أصبح الإتيان باللفظ دالا على قصد تفهيم المعنى، من باب دلالة أحد المتلازمين على ملازمه.

ومن هنا، تكون الدلالة الوضعية على مبنى التعهد هي الدلالة التصديقية، بمعنى: أن الوضع ينتج الدلالة التصديقية؛ حيث أن المتعهد تعهد بالإتيان باللفظ متى ما قصد تفهيم المعنى، فقد أوجد هذا التعهد ملازمة بين الشرط والجزاء في هذه القضية الشرطية».[1]

تأمل النص السابق، واستفد منه في توضيح حقيقة مسلك التعهُّد، والفرقين اللذين ذكرهما المصنف بين هذا المسلك ومسلك الاعتبار.

**التطبيق الثالث**

راجع بحوث خارج الأصوليين في مبحث الوضع، لتضع إصبعك على أن السيد الخوئي ﭬ ليس هو أول من قال بمسلك التعهُّد.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث مبررا وتوجيها آخر لعلاقة السببية بين اللفظ والمعنى في الذهن، وهو المسلك المعروف بمسلك التعهُّد، وقلنا: إنه التزام من الواضع بأن لا يأتي باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى.

٢ـ الوضع على مسلك التعهُّد ينتج الدلالة التصديقية بالإضافة إلى

---

(١)بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢، ص١١ـ ١٢.

التصورية، بينما لا يكون كذلك على مسلك الاعتبار، بل هو مجرد سبب في الدلالة التصورية فقط.

٣ـ الوضع بناء على مسلك التعهُّد يستلزم أن كل مستعمل ومتكلم واضع؛ إذ كل شخص إنما هو مسؤول عن تعهده لا تعهد الاخرين.

٤ـ يرد على مسلك التعهُّد:

أ ـ التعهد الضمني بعدم الاستعمال المجازي.

ب ـ استلزامه لعملية تفكير معقدة

وذلك أن هذا المسلك يعني: أن فهم المعنى من اللفظ هو عملية استدلالية، وهو خلاف ما نشاهده بالوجدان؛ إذ من الواضح أن فهم المعنى من اللفظ مطلب يتحقق حتى عند الطفل الذي لا يفهم أي استدلال.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلّمية**

١ـ ما معنى أن الوضع هو التعهد؟

٢ـ ما هي الملازمة التي يتضمنها مسلك التعهُّد؟

٣ـ لماذا يكون الوضع بناء على مسلك التعهُّد هو السبب في الدلالة التصديقية المستبطنة ضمنا للدلالة التصورية، بينما على مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سببا إلا للدلالة التصورية؟

٤ـ لماذا يجب إفتراض كل متكلم متعهد وواضع لو ذهبنا إلى أن الوضع هو التعهد، بينما لا يجب ذلك بناء على مسلك الاعتبار؟

٥ـ ما الذي يبرهن على أن العلقة اللغوية بين اللفظ والمعنى هي علقة أبسط مما يستلزمه مسلك التعهُّد؟

**ب. إختبارات منظوميَّة**

١ـ ما السبب الذي جعل السيد الخوئي ﷺ يختار مسلك التعهُّد؟

٢ـ ذكر المصنف فرقين بين مسلك التعهُّد ومسلك الاعتبار، ووصف أولهما قائلا: «وهذا فرق مهم بين المسلكين»، لماذا كان كذلك؟

٣ـ ألا يمكن التخلص من الرد الأول الذي ذكره المصنف ﷺ، بأن المتكلم قد تعهد بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى، وهذا المعنى قسمان: أحدهما: حقيقي بلا قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي وإرادة المعنى المجازي، والآخر مجازي، وعلامته الإتيان بالقرينة، ففي الحالتين هو متعهد بلا أي إشكال؟

٤ـ أشكل المصنف ﷺ على نظرية الاعتبار بجميع مسالكها، بأن الاعتبار كيف يمكنه أن يخلق سببية حقيقية؟! لماذا لم يشكل بهذا الاشكال على مسلك التعهُّد؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢، ص١١ـ ١٢.

٣ـ مباحث الأصول، القسم الأول، الجزء الأول، ص٨٢ وما بعدها.

٤ـ محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٤٥.

٥ـ تهذيب الأصول، ج١، ص١٣ وما بعدها.

## البحث رقم (٢٧)

## الوضع، وعلاقته بالدلالات الثلاثة للكلام (٣)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «والتحقيق: إن الوضع يقوم على أساس. . .» ص٧٤.

إلى قوله: «الوضع التعييني، والوضع التعيُّني» ص٧٥.

**ثانيا: المدخل**

تكلمنا في البحثين الماضيين عن علاقة الوضع بالدلالة التصورية، بعد أن قلنا: إن حقيقتها علاقة سببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى في الذهن، وبدأنا بذكر ما ادعي أنه من مبررات هذه العلاقة، فذكرنا مناشىء ومبررات ثلاثة، كان أولها السببية الذاتية، وثانيها الوضع، الذي هو اعتبار مع اختلاف في نوع المعتبَر، وثالثها مسلك التعهُّد.

وقد رددنا كل هذه المبررات والمناشىء ردا تحقيقيا فنيا، وما بقي إلا أن نذكر ما يقتضيه التحقيق في هذا المبرر، وهو ما نسميه بنظرية: «القرن الأكيد»، وهي النظرية الخاصة بالمصنف ﷿.

وسنوضح في هذا البحث هذه النظرية، وحقيقتها، وعلاقتها بسببية اللفظ لخطور المعنى، وعلاقة كل ذلك بالاعتبار، لنصل إلى نتيجة، هي: إن مسلك الاعتبار هو الصحيح، ولكن، بالمعنى الذي تتضمنه نظرية «القرن الأكيد»، وأن الوضع قرن مخصوص بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

ثم ـ في النهاية ـ سيتضح ـ أيضا ـ أن الوضع بهذا المعنى ليس إلا سببا للدلالة التصورية فقط، وأما الدلالتان التصديقيتان: الأولى والثانية، فمنشأهما ليس الوضع، بل هو الظهور الحالي السياقي للكلام، ولكنهما تبقيان دلالتان لفظيتان؛ فالظهور الحالي هو السبب في ظهور اللفظ.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

وأما النظرية الرابعة التي تبرر العلاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، فيه تقول بالوضع أيضا، ولكن، لا كما تقدم في النظرية الثانية والثالثة، وإنما تتعمق في دراسة المعطيات، وترجع الأمر إلى ما استفاده علماء النفس والاجتماع والسلوك من نظريات وملاحظات، وإليك التفصيل:

من التجارب العديدة التي أجراها العلماء على سلوكيات الحيوانات ومنها الانسان، إكتشف بعض القوانين التكوينية، الفطرية، الطبيعية، الجبلّيّة لعقل الانسان، وهي أمور ندركها في حياتنا الطبيعية أيضا.

ومن جملة هذه القوانين: أنه كلما اقترن شيئان اقترانا مؤكدا قويا، فإن الذهن البشري يتبرمج بصورة طبيعية لا إرادية إلى حالة الانتقال من تصور أحدهما إلى تصور الاخر.

الأمر في ما نحن فيه من قبيل ما نلاحظه في عمل ذهننا عندما يقترن شخصان في الحضور عدة مرات، فإنه إذا حضر أحدهما دون الاخر، فإنك ستسأل: وأين صاحبك؟ ما يعني: أن ذهنك ينتقل من تصور هذا الذي حضر إلى تصور ذاك الذي لم يحضر.

هذه الظاهرة منشؤها هو ما تقدم، من أن هناك مجموعة من القوانين الفطرية الطبيعية الحاكمة على عقل الانسان وذهنه، ومن جملتها: أنه كلما لاحظ بصورة مكررة أمرين بحيث وصل الذهن إلى حالة ربط وقرن بينهما، ففي هذه الحالة: يصبح تصور أحدهما سببا لانتقال الذهن إلى تصور الاخر، من قبيل: الاقتران بين الزئير والأسد، أو الرعد وضوئه.

ومن حقنا هنا أن نسأل: وما هو سبب الاقتران؟ وما الذي يولده في

ذهن الانسان، فيتعامل الذهن البشري مع المتقارنين كما تقدم؟

والجواب:

الاقتران بين أمرين، تارة، يكون بنحو طبيعي، كالاقتران بين سماع صوت حيوان ما وصورته، أو سماع صوت مألوف وما يلازمه، كصوت الرعد وضوئه.

وأخرى، يكون الاقتران بسبب تدخُّل خارجي لا طبيعي، وهو ما نسميه بالجعل والوضع، فيتدخل الواضع؛ فيقرن بين أمرين لم يكن بينهما قرن في الذهن سابقا، كما في العلامات التي يستفيد منها الانسان كثيرا من الأحيان للدلالة على شيء، كعلامة الخطر في الأماكن الخطرة، وكذا علامات المرور، التي وضعت للدلالة على أمور مختلفة لخدمة مستخدم الطريق والمستفيد منه.

ومن هذا القبيل أيضا: ما نحن فيه من عملية الوضع؛ فالألفاظ والمعاني هكذا.

من الواضح ـ طبعا ـ أن مجرد اعتبار اللفظ للمعنى لا يحقق الوضع، وتتحقق السببية، وإنما ـ كما تقدم ـ لابد أن يكون هذا القرن بين اللفظ والمعنى قويا؛ بحيث تصل درجته إلى أن يتعامل معه الذهن طبق ما أودع فيه من قوانين تقدم بعضها.

وهذا القرن الأكيد إما أن يكون ناشئا من تكرار القرن عدة مرات، فيكون العامل عاملا كميا، أو من عملية قرن لمرة واحدة ولكن تحت ظروف خاصة، كما في عملية القرن بين اسم المولود الجديد والمولود نفسه، فيكون العامل المؤثر عاملا كيفيا.

إذا، الوضع هو قرن وثيق مستحكم بين اللفظ والمعنى، فكلَّما تمّ

تصور اللفظ يتمّ تصور المعنى، وأما الاعتبار الذي تقدم كمسلك للوضع، فليس إلا طريقة يستعملها الواضع في إيجاد الربط والقرن المخصوص بين اللفظ وصورة المعنى، كما في وضع الأسماء للمواليد الجدد.

وعلى هذا، يمكننا أن نصل إلى النتيجتين التاليتين:

الأولى: إنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى بنحو أكيد؛ لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن، فمسلك الاعتبار هو الصحيح، ولكن بهذا المعنى لا بالمعنى القديم.

وبعبارة أخرى: الوضع: هو العملية التي يجعل الواضع فيها اللفظ بحيث يقترن اقترانا مؤكدا في تصور الإنسان وذهنه، فيدخل حينئذ في قانون تكويني طبيعي من قوانين الذهن، وهو قانون الإنتقال من تصور أحد المتقارنين إلى تصور مقارنه.

الثانية: إنّ الوضع ليس سبباً إلّا للدلالة التصوّريّة، وأمّا الدلالتان التصديقيّتان: الاولى ـ أي: الدلالة على قصد الاخطار ـ والثانية ـ الدلالة على قصد الاخطار عن جد، أي: قصد الإخبار ـ فمنشؤهما الظهور الحاليّ والسياقيّ للكلام، لا الوضع.

ولمزيد من التفصيل في المقام، نقول: إنّ دلالة اللفظ على المعنى، التي تنشأ من الوضع، هي دلالة تصورية، وليست دلالة تصديقية: وذلك لأن الدلالة ـ كما أشرنا سابقا ـ على نحوين:

النحو الأول: دلالة تصورية، بمعنى: أننا متى ما سمعنا لفظ (الأسد) وانتقش في ذهننا، إنتقل ذهننا إلى تصور الحيوان المفترس.

النحو الثاني: دلالة تصديقية، بمعنى أن لفظ (الأسد) يدل على أنّ المتكلم أراد بهذا الكلام تفهيم الحيوان المفترس.

ولو رجعنا إلى ما أوضحناه في حقيقة الوضع هنا، يتضح أنّ الوضع لا يوجد إلّا الدلالة التصورية؛ لأنَّ الوضع ليس إلّا إيجاد صغرى للقانون التكويني للذهن متقدم الذكر؛ لأن مفاده إنه متى ما اقترن شيئان اقترانا أكيدا، وتصورنا أحدهما، تصورنا الآخر، سواء سمعنا لفظ (اسد) من عاقل، أو نائم، أو من اصطكاك حجرين، ففي كل هذه الحالات ينتقل ذهننا إلى تصور (الحيوان المفترس).

وأمّا الدلالة التصديقية، فمعناها: إنه متى ما سمعنا إنسانا عاقلا ملتفتا يقول: (أسد)، نعرف أنه قد أراد بهذا اللفظ تفهيم المعنى الذي وضع له في لغة العرب، وهذه الدلالة ليست مربوطة بالوضع، وإنما هي باعتبار ظهورات حالية وسياقية وعقلائية، زائدا على الوضع.

**رابعا: متن المادة البحثية**

والتحقيقُ: أنّ الوضعَ يقومُ على أساسِ قانونٍ تكوينيٍّ[١] للذهنِ البشريِّ[٢]، وهو: أنّه كلّما ارتبطَ شيئانِ في تصوّرِ الإنسانِ[٣] ارتباطاً مؤكّداً، أصبح ـ بعد ذلك ـ تصوّرُ أحدِهما مستدعياً لتصوّرِ الآخر.

وهذا الربطُ بين تصوّرين، تارةً، يحصلُ بصورةٍ عفويةٍ[٤]، كالربطِ بين سماعِ الزئيرِ وتصوّرِ الأسدِ، الذي حصلَ نتيجةَ التقاربِ الطبيعيِّ المتكرّرِ بين سماعِ الزئيرِ ورؤيةِ الأسد، وأخرى، يحصلُ بالعنايةِ التي يقومُ بها

---

(١)طبيعي، فطري، جبلي، ليس بجعل جاعل ولا بتدخل متدخل غير خلقته تعالى.

(٢)ليس القانون التكويني هذه وقفا على البشر، بل الحيوانات الاخرى تتمتع به أيضا، فيحميها من الأعداء، أو يرشدها إلى ما فيه نفعها.

(٣)وذهنه.

(٤)بدون تدخل خارجي غير طبيعي.

الواضعُ؛ إذ يربطُ بين اللفظِ وتصوّرِ معنىً مخصوصٍ في ذهن الناسِ، فينتقلونَ مِن سماعِ اللفظِ[1]إلى تصوّرِ المعنى.

والاعتبار الذي تحدَّثْنا عنه في الاحتمالِ الثاني، ليس إلّا طريقةً يستعملُها الواضعُ في إيجادِ ذلك الربطِ والقرَنِ المخصوصِ بين اللفظِ وصورةِ المعنى.

فمسلكُ الاعتبار هو الصحيحُ، ولكن، بهذا المعنى، وبذلك صحَّ أن يقالَ: إنّ الوضعَ قرنٌ مخصوصٌ بين تصوّرِ اللفظِ وتصوّرِ المعنى بنحوٍ أكيدٍ؛ لكي يستتبعَ حالةَ إثارةِ أحدِهما للآخرِ في الذهن.

ومِن هنا، نعرفُ أنّ الوضعَ ليس سبباً إلّا للدلالةِ التصوّرية، وأمّا الدلالتانِ التصديقيتانِ الأولى والثانية، فمنشؤهما الظهورُ الحاليُّ والسياقيُّ للكلامِ[2]لا الوضعِ.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

نقل هنا كتطبيق، ما ذكره المصنف ﭬ في بحثه الخارج، حسب ما جاء في بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، باقتباس وبعض التعديل:

«التحقيق في حقيقة الوضع: البحث في حقيقة الوضع، هو بحث في كيفية نشوء الدلالة بين اللفظ والمعنى، وأنه كيف أصبح اللفظ سببا لتصور المعنى. . . ، وتحقيق ذلك أن يقال:

---

(١)وتصوره في ذهنهم.

(٢)أي: كون المتكلم عاقلا ملتفتا، فهو قاصد للاخطار. وسيأتي الكلام عن هذا الموضوع بالتفصيل.

إنه في باب الإنتقال من إدراك شيء إلى تصور شيء، يوجد ثلاثة قوانين تكوينية ثابتة مخلوقة من قبل خالق العالم، الذي وضع القوانين التكوينية لهذا العالم: وهي:

القانون الأولي التكويني: إن الاحساس بشيء يوجب الإنتقال إلى معناه؛ فالإحساس بالأسد ـ دون رؤيته ـ يوجب الإنتقال إلى تصور معنى الحيوان المفترس.

القانون الثانوي التكويني الأول: وهو أن الإنسان لو لم يحس بنفس الشيء، ولكن أحس بمشابهه، فأيضا ينتقل إلى تصور معنى ذلك الشيء، كما لو رأينا صورة الأسد ولم نحس به نفسه، فإننا ننتقل تكوينيا إلى صورة الحيوان المفترس.

القانون الثانوي التكويني الثاني: إننا لو لم نحس بشبيهه كما كان الأمر في القانون الثانوي الأول، بل أحسسنا بشيء كان يقترن اقترانا خاصا شديدا مع الحيوان المفترس، فحينئذ ينتقل ذهننا أيضا إلى معنى وصورة الحيوان المفترس».[1]

تأمل الكلام السابق؛ لتجد أن نظرية القرن الأكيد تعتمد بصورة أساسية على القانون التكويني الثانوي الثاني؛ فإن الإنتقال في اللغة إنما هو بين المقترن (وهو اللفظ)، إلى ما اقترن به (وهو المعنى)، وتصوره في الذهن.

**التطبيق الثاني**

تأمل في الكلام السابق المذكور عن التقريرات، واقتنص أجوبة الأسئلة التالية:

أـ نرى أحيانا أن بعض الناس يتكلمون بلغة الإشارة، التي صارت

---

(١)بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢، ص٤٩ وما بعدها.

شائعة معروفة، فهذه اللغة تكون تطبيقا لأي من القوانين التكوينية الثلاثة المتقدمة؟

«الجواب: هي تطبيق للقانون الثانوي التكويني الأول؛ فالمتكلم هنا يخلق بيده صورة ما يريد أن ينقله لذهن المقابل، وعندما يحس المخاطب بهذه الصورة، ينتقل ذهنه إلى المعنى».

ب ـ عندما نسمع نهيق الحمار، فإننا نتصور في ذهننا نفس الحيوان؟

«الجواب: هذا تطبيق للقانون الثانوي التكويني الثاني؛ لأن النهيق اقترن مرارا عديدة مع شكل الحمار، وبعد هذا، إذا سمعنا ذاك النهيق، نتصور في ذهننا الحيوان نفسه».

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تعرضنا في هذا البحث إلى منشأ آخر من مناشئ السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وهو نظرية القرن الأكيد، التي أبرزها المصنف ﰏ، وصارت منسوبة له، وتعرف باسمه.

٢ـ ترتكز هذه النظرية على أساس أن الوضع يقوم على أساس قانون تكويني للذهن البشري، وهو: إنه كلما كان هناك اقتران مخصوص شديد بين شيئين؛ فإن إدراكَ وتصورَ أحدِهما، يسببُ ويستدعي تصورَ الآخر.

٣ـ الاقتران المتقدم الذكر، تارة، يحصل بصورة عفوية، وبدون تدخل إنسان واضع، وأخرى، يحتاج إلى جعل هكذا اقتران ووضعه، فيربط بين اللفظ والمعنى.

٤ـ وأما الاعتبار الذي ذكرناه سابقا، فليس إلا طريقا من طرق إيجاد ذلك الاقتران الشديد والأكيد من قبل الواضع، فمسلك الاعتبار صحيح،

ولكن، بمعنى: أنه وسيلة لإيجاد الاقتران المزبور.

٥ـ وما دام الوضع هو القرن وإيجاد الربط الشديد بين اللفظ والمعنى، يتضح أنه ليس سببا إلا للدلالة التصورية؛ فان فيها هكذا قرن، وأما الدلالتان التصديقيتان، فهما بعيدتان عنه؛ فهما ناشئتان من الظهور الحالي السياقي للكلام.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلّمية**

١ـ ما هو القانون الذي يقوم عليه الوضع؟ وضّحه توضيحا وافيا.

٢ـ كيف يحصل الإرتباط المؤكد بين شيئين وفق نظرية القرن الأكيد؟

٣ـ ما المقصود بالعناية التي يقوم بها الواضع لإيجاد الربط بين اللفظ والمعنى وفق نظرية القرن الأكيد؟

٤ـ ما علاقة نظرية القرن الأكيد بالاعتبار الذي ذكرناه في المبرر الثاني للعلقة بين اللفظ والمعنى؟

٥ـ بناء على نظرية القرن الأكيد، كيف يتضح أن الوضع ليس سببا إلا للدلالة التصورية دون الدلالتين التصديقيتين؟

**ب . إختبارات منظوميّة**

١ـ هل ذكر المصنف ﷺ دليلا على ما اختاره من نظرية القرن الأكيد هنا؟ ما هو إن كان؟

٢ـ هل تخلص المصنف ﷺ مما أورده على المبرّر الثاني من المبرّرات السابقة؟ وضح موقفك.

٣ـ كيف تفسرّ الدلالتين التصديقيتين الأولى والثانية بناء على نظرية القرن الأكيد؟

٤ـ أذكر فرقين مهمين بين نظرية التعهد ونظرية القرن الأكيد.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقتان الأولى والثالثة للمصنف قدس سره.

٢ـ بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢، ص٤٩ وما بعدها.

٣ـ فلسفتنا للسيد الشهيد قدس سره، للاطلاع على جذور نظرية القرن الأكيد.

## البحث رقم (٢٨)

## الوضع التعيينيّ، والتعيني

### أولا: حدود البحث

من قوله: «الوضع التعيينيّ والتعيني» ص٧٥.

إلى قوله: «توقف الوضع على تصور المعنى» ص٧٦.

### ثانيا: المدخل

نتعرض في هذا البحث إلى ما ذكره البعض من تقسيم الوضع إلى الوضع التعيينيّ والوضع التعيُّنيّ، وصحته بالنسبة إلى بعض النظريات التي ذكرناها في البحوث السابقة، من التعهد ومن الاعتبار، وكذا بالنسبة إلى مذهب المصنف (القرن الأكيد)، ولكن، بعد أن نوضح المراد من الوضعين المذكورين.

وسنرى أنه لا يمكن تقسيم الوضع بهذا التقسيم بالنسبة إلى نظرية الاعتبار بالمسالك المعروفة، وكذا بالنسبة إلى نظرية التعهد، وأما على النظرية المختارة من القرن الأكيد، فإن ذلك التقسيم ممكن، صحيح؛ فإن هذا الربط والقرن الشديدين بين اللفظ والمعنى، يكون حاصلا مرة بكثرة الاستعمال، فالوضع تعيني، ومرة بالتدخل المباشر وجعل هكذا ربط، فالوضع تعييني.

### ثالثا: توضيح المادة البحثية

ذهب صاحب الكفاية ﵀ إلى أن الوضع يقسم إلى تعيينيّ وتعيّنيّ؛ ولمّا كانت القسمةُ تقتضي أساساً لها لكي تصح، فإنّ الأساس في التقسيم المتقدم هو سبب نشوء العلقة بين اللفظ والمعنى؛ فإن كان السبب في نشوء هذه العلقة تدخل الواضع نفسه، فإن الوضع تعييني، وهذا من قبيل وضع الاسماء للمواليد الجدد.

وإن لم يكن كذلك؛ بأن كان بسبب كثرة الاستعمال وتكراره؛ بحيث يصبح اللفظ دالا على المعنى عند استعماله، فإنّ الوضع في هذه الحالة يكون تعيُّنيّا، وهذا من قبيل: صيرورة أسماء بعض الحِرَف لقبا، كالنجار، والخباز، والحداد، وغيرها؛ فإنها بدأت أول ما بدأت كاسم للحرفة، فيقال: فلان النجار مثلا، ثم بكثرة الاستعمال وتكرره، يصبح شيئا فشيئا لقبا للعائلة.

**الموقف من تقسيم الوضع إلى التعيينيّ والتعيني**

ولو لاحظنا التقسيم المتقدم للوضع على أساس ما تقدم من نظريات في تفسيره، فإنه بناء على نظريتي الاعتبار والتعهد، لا يمكن أن تنشأ علاقة بين اللفظ والمعنى بموجب كثرة الاستعمال، فلابد من افتراض أن كثرة الاستعمال كاشفة عن وجود وضع في رتبة سابقة؛ لأنّه لولا الاعتبار والتعهد كما تقدم حقيقتهما، لما وجدت علاقة بين اللفظ والمعنى من الأساس، ولا علاقة للعمليتين بكثرة الاستعمال أبدا.

وبعبارة أخرى اكثر تفصيلا: الاعتبار وجعل العلقة الوضعيّة فعل قصديٌّ لا يتحقق بدون قصد، ومن الواضح أن كل استعمال من الاستعمالات المتكررة في الوضع التعيُّنيّ بمفرده لم يقصد به شيء من ذلك.

وعليه، فإن ادُّعي تولُّدُ الاعتبار والجعل المذكور من كثرة الاستعمال لوحده، فهو غير معقول؛ لأن الاعتبار فعل مباشري قصدي وليس عفويا يمكن أن يصدف أن يقع.

وما قلناه في مسلك الاعتبار نقوله في مسلك التعهُّد، بل هو أكثر وضوحا؛ إذ التعهد ـ كما تقدم ـ عملٌ قصديٌّ واضحٌ جدا، وأشد وضوحا من الاعتبار، فكيف يقع هذا العمل القصدي بلا قصد ولا تعهد في استعمالات كثيرة لتنتج تعهدا ووضعا؟!

نعم، إن كان من علاقة بين كثرة الاستعمال والنظريتين، فإنما هو من

حيثية أن كثرة الاستعمال يمكن أن يفترض أنها تكشف عن سبق حدوث العمليتين، أي: عن سبق تمامية وضع بالاعتبار أو بالتعهد، بمعنى: أن كثرة الاستعمال تمثل مرحلة الإنشاء والإبراز لذلك الجعل والاعتبار أو التعهد. [١]

وأما بناء على نظرية القرن الأكيد، فإن من الممكن بدون أية مشكلة تقسيم الوضع إلى التعيينيّ والتعيني على أساس السبب؛ فإن القرن الأكيد يمكن أن يكون السبب فيه العامل الكميُّ مرة، وهو ما يسمى بالوضع التعيُّنيّ، والعامل الكيفي مرة أخرى، وهو ما نسميه بالوضع التعيينيّ كما تقدم.

وبتعبير آخر: يتم بالوضع التعيُّنيّ إيجاد صغرى للقانون التكويني الذي تقدم الكلام عنه في توضيح نظرية القرن الأكيد، أي: مصداق من مصاديقها؛ وذلك بإيجاد تقارن متكرر بين اللفظ والمعنى، عن طريق كثرة الاستعمال، ليصل في مرحلة من المراحل إلى درجة يصبح عند الانسان فيها ألفة وإستيناس؛ بأن ينتقل من الأصوات إلى المعاني؛ بحيث يصبح هذا الأمر مألوفا، فإذا سمع صوتا، يعرف أن هذا لابدّ له من معنى.

وأما في الوضع التعيينيّ، فيتم إيجاد المصداق طبقا للحاجة من قبل الواضع، فيضع بعض الألفاظ لبعض المعاني، بمعنى: إنه يقرن ما بينهما قرنا آنيا دفعيا في عملية ملفتة للنظر مؤكّدة مركزة، من قبيل: عملية تسمية أسماء المواليد الجدد.

فالوضع التعيينيّ بحسب الحقيقة هو: إيجاد صغرى لكبرى القانون التكويني، وليس فيه أي تصرف من قبل الواضع سوى إيجاد صغرى لهذا القانون؛ وذلك بأن يقرن أحدَهما بالآخر قرنا أكيدا شديدا.

---

(١)سيأتي في الدراسات المتقدمة أن هذا غير تام أيضا.

والخلاصة: الوضع التعيينيّ والوضع التعيُّنيّ كلاهما عبارة عن عمليّة إيجاد الاقتران بين اللفظ والمعنى؛ من أجل خلق صغرى من صغريات القانون التكويني المتقدم، والفرق بينهما: أنّ الاقتران ـ الذي مضى أنّه لابدَّ من أن يكون بنحو مخصوص حتّى يوجب الاقتران والدلالة ـ يتمتّع في الوضع التعيُّنيّ بخصوصيّة كمّيّة، وفي الوضع التعيينيّ بخصوصيّة كيفيّة، فروحُ الوضع هو القرن بين اللفظ والمعنى في الذهن بنحو مخصوص.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الوضع التعيينيُّ والتعيُّنيّ**

وقد قُسّم الوضعُ من ناحيةِ سببه[١]إلى تعيينيٍّ وتعيّنيٍّ، فقيل: إنّ العلاقةَ بين اللفظِ والمعنى إن نشأَتْ من جعلٍ خاصٍّ[٢]، فالوضعُ تعيينيٌّ، وإن نشأَتْ من كثرة الاستعمال بدرجةٍ توجبُ الأُلفةَ الكاملةَ بين اللفظِ والمعنى، فالوضعُ تعيّنيٌّ.

ويلاحَظُ على هذا التقسيم بأنّ الوضعَ إذا كان هو (الاعتبار) أو (التعهّدَ)، فلا يمكنُ أن ينشأَ عن كثرة الاستعمال مباشرةً؛ لوضوحِ أنّ الاستعمال المتكرّرَ لا يولِّدُ بمجرّده اعتباراً، ولا تعهّداً[٣]، فلابدّ من افتراضِ أنّ كثرةَ الاستعمال تكشفُ عن تكوّنِ هذا الاعتبار أو التعهّدِ[٤]،

---

(١)أي: سبب العلقة بين اللفظ والمعنى، أي: سببية تصور اللفظ لتصور المعنى.

(٢)وبتدخل مباشر من الواضع وبتوفر الخصوصية الكيفية، أو ما أسميناه بالعناية، كما في تسمية المواليد الجدد.

(٣)فإن حقيقية الاعتبار والتعهد مختلفة تماما عن تكرر الاستعمال بمحضه.

(٤)في رتبة سابقة، فيأتي كثرة الاستعمال ليكشف عن ذلك.

فالفرقُ بين الوضعين في نوعيةِ الكاشفِ عن الوضع[١].

وهذه الملاحظةُ لا تردُ على ما ذكرناه في حقيقةِ الوضعِ؛ مِن أنّه (القرنُ الأكيد) بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى؛ فإنّ حالةَ القرنِ الأكيدِ تحصلُ بكثرةِ الاستعمالَ أيضاً؛ لأنّها[٢] تؤدّي إلى تكرار الاقتران بين تصوّر اللفظِ وتصوّر المعنى، فيكون القرنُ بينهما أكيداً بهذا التكرار، إلى أن يبلَغَ إلى درجةٍ تَجعلُ أحدَ التصوّرين صالحاً لتوليدِ التصوّرِ الآخَرِ[٣]، فيتمُّ بذلك الوضعُ التعيّني.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال في الكفاية: «الأمر الثاني: الوضع هو: نحوُ إختصاصِ اللفظِ بالمعنى، وارتباطٍ خاصٍّ بينهما، ناشئٍ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينيّ والتعيّنيّ، كما لا يخفى».[٤]

ـ أذكر نقاط التشابه بينه وبين ما ذكره المصنف في البحث.

ـ شخِّص محل كلام الآخوند ﷺ بالنسبة إلى:

أـ الوضع التعيينيّ ب ـ الوضع التعيُّنيّ

---

(١)لا السبب كما كان المدَّعى في التقسيم. وعلى هذا، فتقسيم الوضع إلى تعييني وتعيني لن يكون صحيحا إذا كان باعتبار السبب، ولكنه سيكون صحيحا باعتبار الكاشف عن الوضع.

(٢)أي: كثرة الاستعمال.

(٣)فيولد من هذا التكرار نوع من القرن يصلح أن يولد مصداقا من مصاديق القانون التكويني المعتبر في الوضع، كما وضحناه في الشرح.

(٤)كفاية الأصول، ص٢٤.

**التطبيق الثاني**

قال الشيخ المظفّر قدس سره في أصول الفقه: «الوضع تعيينيٌّ وتعيّنيٌّ: ثم إن دلالة الألفاظ على معانيها، الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حينئذ (تعيينيا)، وقد تنشأ من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الإختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة أنّه تألفه الأذهان؛ بشكل إذا سمع اللفظ، ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويسمى الوضع حينئذ (تعيّنيّا)».[1]

تأمل هذا النص، وحاول أن تصل إلى المعلومات التالية:

أـ متى يسمى الوضع تعيينيا؟

ب ـ متى يسمى الوضع تعينيا؟

ج ـ ما هو المناط في كثرة الاستعمال المعتبرة في الوضع التعيُّنيّ؟

**التطبيق الثالث**

قال المصنف قدس سره في تقريرات بحثه الشريف: «فالوضع بحسب الحقيقة، هو عبارة عن أن يقف إنسان أمام إنسان آخر، فيقرن اللفظَ مع المعنى. . . ، ولهذا، قد يحصل هذا الاقتران من قبل الواضع التعيّنيّ، بلا إنشاء أصلا، وبلا جعل، كما هو الحال في الاقترانات التي تلقى في أذهان الاطفال بين الألفاظ والمعاني؛ فكما ينشأ في نفس الطفل دلالة (الماما، والبابا، والحليب) بسبب هذه الاقترانات؛ بأن تمسك الأم القارورة بيدها، وتقول له: (حليب) عدة مرات، دون أن تستعمل أي إنشاء، ودون أن تقول له: وضعت لفظة (حليب) لهذا السائل ... .

فبحسب الحقيقة: أن يقترن أحدهما بالآخر، كما لو كُتب لافتة وجُعل

---

(١)أصول الفقه، ص١٠.

فيها صورة القارورة، وإلى جانبها لفظة (حليب)، فحينئذ، متى ما رأينا صورة القارورة، يقترن في ذهننا لفظة (حليب) مع الحليب، وهكذا متى ما سمعنا هذه الكلمة، إنتقل ذهننا إلى هذا المعنى».[١]

ـ تأمل هذا الكلام الوارد في مقام توضيح الوضع التعيُّنيّ، حاول أن تستفيد منه في كتابة بحث عن الوضع طبق نظرية القرن الأكيد، محاولا ـ أيضا ـ أن تذكر مثالا آخر يشبه ما ورد في كلام المصنف ﷺ.

إستفد مما تقدم من العبارات عن الأعلام في كتابة البحث.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ قسَّمَ بعضهم الوضعَ إلى تعيينيٍّ وتعينيٍّ بحسب سبب نشوء العلقة بين اللفظ والمعنى في الذهن.

٢ـ لا يصح التقسيم على نظريتي الاعتبار والتعهد؛ فإن الوضع لا يمكن أن ينشأ فيهما من كثرة الاستعمال، فيكون الوضع تعيينيا فقط.

٣ـ نعم، يمكن تقسيم ما يكشف عن هذا الوضع إلى تعييني ـ في ما إذا تدخل الواضع مباشرة وأعلم عن وضعه ـ وإلى تعيّني ـ فيما إذا لم يقم بذلك بل اكتشفنا ما قام به عن طريق كثرة استعماله لفظا خاصا في معنى خاص.

٤ـ وأما الوضع بناء على ما نذهب إليه من نظرية القرن الأكيد، فإنه يمكن تقسيمه إلى تعييني وتعيّني بلا أدنى إشكال؛ فإن الربط والقرن الخاص بين تصور اللفظ وتصور المعنى، إن كان ناشئا من كثرة الاستعمال، فهو وضع تعيّني، وإن كان ناشئا من تدخل مباشر من الواضع، وعناية خاصّة منه، فإن الوضع يكون حينئذ تعيينيا.

---

(١)بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢، ص ٥٨، ٥٩.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما المقصود بالوضع التعيينيّ والوضع التعيُّنيّ؟

٢ـ ما الذي لاحظه المصنف ﷺ على تقسيم الوضع إلى التعيينيّ والتعيُّنيّ بناء على نظريتي الاعتبار والتعهّد؟

٣ـ إشرح قوله ﷺ: «الاستعمال المتكرر لا يولِّد بمجرَّده اعتبارا ولا تعهدا». واذكر السبب في ما جاء في العبارة.

٤ـ لماذا لا تردُ الملاحظة التي لاحظها المصنف على نظريتي الاعتبار والتعهد في البحث على نظريته هو قدس سره: «القرن الأكيد»؟

**ب. إختبارات منظوميَّة**

١ـ ذكر المصنف ﷺ ملاحظة قال أنّها ترد على نظريتي التعهد والاعتبار ولا ترد على نظرية القرن الأكيد، والحال أنه ذكر في البحث السابق ما نصه: «فمسلك الاعتبار هو الصحيح»، الذي يعني: أن نظريته ﷺ هو أيضا من هذا النوع، كيف تفسر ذلك؟

٢ـ هل الصحيح ـ لكي يتم تقسيم الوضع بناء على نظرية المصنف إلى تعييني وتعيني ـ أن نعبر بـ «القرن الأكيد»، أو «الاقتران الأكيد»؟ أم لافرق بين التعبيرين؟ وما الدليل على ذلك؟

٣ـ ما فائدة تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيني؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢، ص ٥٨، ٥٩.

٣ـ كفاية الأصول، ص٢٤.

٤ـ أصول الفقه للعلامة المظفر ﷺ، ص١٠.

٥ـ تهذيب الأصول، ج١، ص١٤ وما بعدها.

## البحث رقم (٢٩)

## توقف الوضع على تصور المعنى

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «توقف الوضع على تصور المعنى» ص٧٦.

إلى قوله: «توقف الوضع على تصور اللفظ» ص٧٧.

**ثانيا: المدخل**

تقدَّمَ أن الوضعَ ينقسمُ إلى وضع تعيينيّ ووضع تعيُّنيّ؛ باعتبار سبب الإرتباط الشديد والقرن الأكيد بين اللفظ وبين المعنى، وهناك تقسيماتٌ أخرى للوضع باعتبارات أخرى، نتناول في هذا البحث أحدَها، ونرجئ الآخرَ للدرس التالي.

وأمّا التقسيم الذي نتناوله هنا، فهو باعتبار نوع المعنى الذي يتصوره الواضع حين الوضع؛ فإنَّ الواضعَ لابد له من تصور المعنى حين الوضع؛ باعتبار أن الوضع بمثابة الحكم على المعنى، وعلى اللفظ.

وينقسم الوضع بهذا الاعتبار إلى قسمين رئيسيين، هما: الوضع الخاص، والوضع العام، على ما سنبينه في البحث.

وشرطُ تصوُّر المعنى الذي يتوقف عليه الوضع، يتحقق في حالات دون غيرها، سنذكر في هذا البحث ثلاث حالات يتحقق فيها، مع اسم كل واحدة منها، وبتبعها سيكون الإسم للوضع نفسه، كما سنشير إلى حالة رابعة لا يتوفر فيها هذا الشرط، مع وجه ذلك، كل ذلك مع أمثلة تناسب المقام، إن شاء الله تعالى.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

يقسم الوضع تارة بلحاظ أنحاء نشوء العلقة الوضعيّة بين اللفظ والمعنى، وهذا ما تقدم في البحث الماضي، وتارة بلحاظ أقسام المعنى الموضوع له اللفظ؛ وأخرى بلحاظ أقسام اللفظ الموضوع.

ونريد أن نتناول هنا التقسيم الثاني من التقسيمات الثلاثة المتقدمة، وأما الأخير، فسنتناوله في البحث القادم بعونه تعالى، فنقول:

يقسم الوضع بالنظر إلى المعنى الموضوع بإزائه اللفظ إلى أربعة أقسام:

١ـ الوضع العام والموضوع له العام
٢ـ الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ
٣ـ الوضع العام و الموضوع له الخاصّ
٤ـ الوضع الخاصّ و الموضوع له العام

والمراد من عموم الوضع وخصوصه في هذا التقسيم: كلية الصورة الذهنية التي يستحضرها الواضع في مقام تخصيص اللفظ ووضعه بإزائها وجزئيتها. كما أن المراد من عموم الموضوع له وخصوصه: كلية الصورة التي قد وضع وخصص بإزائها اللفظ فعلا وجزئيتها، وعلى هذا الأساس يكون التقسيم المذكور حاصرا عقلا كما هو واضح.

ومن الواضح، أن التقسيم المتقدم لا يمكن تصوره بدون تصور المعنى الموضوع له اللفظ، وهو شرط في إمكانية وصحة كل عملية وضع يريد الواضعُ ممارستها؛ إذ الوضع بمثابة الحكم على المعنى واللفظ، وكل حاكم لابد له من استحضار موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم.

**وبيانه:**

عندما نريد أن تحكم على لباس خاص بأنّه مريح مثلا، فلابدّ أولا من أن تتصور ذلك اللباس، وتتصور معنى كونه مريحا، ثم تنتقل بعدها إلى

الحكم عليه بأنه مريح.

وهذا واضح؛ فإن كل حكم لابد أن يسبقه عملية تصور لطرفي هذا الحكم؛ فكما تعلمنا في المنطق: التصور متقدم رتبة على التصديق والحكم، وكل تصديق لابدَّ من أن يستبطن تصورا قد سبقه.

ومادام الواضع يريد أن يربط بين اللفظ والمعنى، بحيث يكون تصور اللفظ سببا في تصور المعنى ذهنيا؛ فإن هذه العملية هي بمثابة عملية حكم إلى حد بعيد؛ فإن الواضع في الحقيقة يمارس عملية حكم على الطرفين، فيحكم أن هذا اللفظ لهذا المعنى الموضوع له ذلك اللفظ، وبعبارة أخرى: هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، ومجعول له.

### أنحاء تصور المعنى حين الوضع

ونعود لأصل البحث في المقام، وهو تصور المعنى، فإنه يكون بكيفيتين:

١ـ أن يحضر الواضع المعنى نفسه ويضع بإزائه اللفظ.

٢ـ أن يحضر الواضع عنوانا عاما ينطبق على المعنى الذي يريد وضع اللفظ بإزائه، كما لو احضر عنوان انسان ينطبق على الولد.

كما أنّ المعنى المتصور الذي يحضر في ذهن الواضع له نحوان:

١ـ أن يكون جزئيا

٢ـ أن يكون كليا

وبضم الصورتين الاخيرتين إلى الأوليين، تكون الصور أربعا. فمرة يتصور المعنى بنفسه، وأخرى يتصور عنوان عام ينطبق عليه. وهذا المتصور تارة يكون كليا، وأخرى يكون جزئيا.

وعلى هذا، فالحالات المفترضة في المقام أربع، وهي:

١ـ أن يتصور الواضع معنى من المعاني الكلية، ويضع اللفظ لهذا المعنى الكلي، كما في وضع أسماء الأجناس؛ فإن الواضع يتصور معنى (انسان) ويضع لفظ (انسان) لمعنى الانسان الكلي.

وهذا الوضع هو الذي يعبر عنه بالوضع العام والموضوع له العام، وكما تقدم، إنما نقول: «الوضع العام»؛ لأنّ المعنى المتصور كلّي عام، وهو (انسان)، وإنما نقول: «الموضوع له العام»؛ من باب أن الموضوع له المعنى ـ وهو اللفظ ـ كان عاما أيضا؛ إذ وضعنا لفظ (إنسان) لهذا المعنى العام.

وعليه، فالوضع عامٌّ، والموضوعُ له عام.

٢ـ أن يتصور الواضعُ معنى جزئيا ويضع اللفظ لهذا المعنى الجزئي

من قبيل: وضع الأعلام الشخصية، من قبيل: أن يتصور الواضع معنى (زيد)، وهو المعنى الجزئي الحقيقي، وليس المراد هنا أنّ لفظ زيد جزئيٌّ؛ لأنّ كلّ لفظ جزئيٌّ حتّى لفظ (الإنسان)، وإنما المراد أنّ المعنى المتصوّر يكون معنى جزئيا، ويضع اللفظ لنفس زيد، فالمتصور هنا خاصٌّ جزئيٌّ، والوضعُ خاصٌّ أيضا.

ويسمى الوضعُ في هذه الحالة: الوضع الخاص والموضوع له الخاص؛ أما الوضع الخاص؛ فلأن المعنى المتصور خاص هو (زيد)، وأما أن الموضوع له خاص؛ فلأن اللفظ الموضوع له المعنى جزئيٌّ أيضا هو (زيد).

٣ـ أن يتصور الواضع معنى عاما كما كان في الحالة الأولى، ولكنه لا يضع اللفظ لنفس هذا المعنى، وإنما يضعه بإزاء فرد من أفراد ذلك المعنى العام، ومصداق من مصاديقه؛ إذ لمّا كان المعنى معنى عامّا، فإنّ

له مصاديق، وله أفراد متعددة يشير إليها ذلك العنوان العام، وعندما يأتي الواضع ليضع، فإنه يتصور المعنى العام ويضع لفظا لفرد من أفراده، ولجزئي من جزئياته، وبعبارة أخرى: يضع اللفظ للفرد الذي يراه من خلال ذلك الكلّي، فهو يريد أن يضع اللفظ لـ(زيد)، ولكن، من خلال المعنى الكلّي، الذي هو (الإنسان).

وفي هذه الحالة، يقال: إن الوضع في المقام من الوضع العام والموضوع له الخاص؛ فإنّ المعنى المتصور عام واللفظ الموضوع له خاص.

ومثال هذه الصورة الثالثة هو وضع الحروف (من، إلى، على) لمعانيها كما ذهب إليه البعض ورفضه بعض اخر؛ فقد ذكروا أنَّ الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص؛ بتوجيه: إن الواضع يتصور هنا عنوانا عاما، وهو عنوان النسبة، وهذا العنوان لا يضع اللفظ بإزائه، وإنما يضعه لفرد من أفراده، ومصداق من مصاديقه. فهذا الوضع يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص.

٤ـ أن يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما، مثلا: نتصور معنى زيد ونضعه للانسان، فيكون الوضع خاصا والموضوع له عاما.

وهذه الصورة الرابعة مستحيلة؛ لأنّ الموضوع له ـ وهو المعنى كما قلنا ـ ليس مُتصوّراً بنفسه كما افترضنا؛ وإنما المتصوّر معنى جزئيّ، وليس متصوّراً بوجهه وبما هو عنوان مشير إلى العام؛ لأنّ الجزئيَّ ليس وجهاً للكلّي، ولا عنوانا مشيرا إليه؛ لأنّه لا ينطبق على العام، وعليه، لن يتوفر للواضع في هذه الصورة شرط الوضع الصحيح، فيستحيل عليه أن يضع هنا وضعاً صحيحاً.

وسيأتي مزيد كلام عنه الصورة الثالثة في الحلقة الثالثة في بحث

(المعاني الحرفية) بعونه تعالى.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**توقُّفُ الوضع على تصوّر المعنى**

ويُشترطُ في كلِّ وضعٍ يباشرهُ الواضعُ أن يتصوّرَ الواضعُ المعنى الذي يريدُ أن يضعَ اللفظَ له؛ لأنّ الوضعَ بمثابةِ[١] الحكمِ على المعنى واللفظِ[٢]، وكلُّ حاكمٍ لابدّ له من استحضارِ موضوعِ حكمِه عند جعلِ ذلك الحكمِ.

وتصوّرُ المعنى، تارةً، يكونُ باستحضارِه مباشرةً، وأخرى، باستحضارِ عنوانٍ منطبقٍ عليه وملاحظتِه بما هو حاكٍ عن ذلك المعنى.

وهذا الشرطُ يتحقّق في ثلاثِ حالات:

الأولى: أن يتصوّرَ الواضعُ معنىً كلّياً ـ كالإنسان ـ ويضعَ اللفظَ بإزائه، ويُسمّى بالوضعِ العامِّ والموضوعِ له العامِّ.

الثانيةُ: أن يتصوّرَ الواضعُ معنىً جزئياً ـ كزيدٍ ـ ويضعَ اللفظَ بإزائه، ويسمّى بالوضعِ الخاصِّ والموضوعِ له الخاصِّ.

الثالثةُ: أن يتصوّرَ الواضعُ عنواناً مشيراً إلى أفرادِه، ويضعَ اللفظَ بإزاءِ الفردِ الملحوظِ مِن خلالِ ذلك العنوانِ المشير، ويُسمَّى بالوضعِ العامِّ والموضوعِ له الخاصّ.

وهناك حالةٌ رابعةٌ لا يتوفّرُ فيها الشرطُ المذكورُ، ويُطلقُ عليها اسمُ الوضعِ الخاصِّ والموضوعِ له العامّ، وهي: أن يتصوّرَ الفردَ ويضعَ اللفظَ

---

(١)قال ﵀: «بمثابة» ولم يقل: «حكم»؛ من باب أن الوضع ليس حقيقته الحكم، وإنما حقيقته ما تقدم من النظريات، إلا أنه يشبه الحكم إلى حد كبير كما وضحنا في الشرح.

(٢)وكون اللفظ موضوعا للمعنى وبإزائه.

لمعنىً جامعٍ، وهذا مستحيلٌ؛ لأنّ الفردَ والخاصَّ ليس عنواناً منطبقاً على ذلك المعنى الجامعِ ليكونَ مشيراً إليه، فالمعنى الجامعُ في هذه الحالةِ لا يكونُ مستحضَراً بنفسِه ولا بعنوانٍ مشيرٍ إليه ومنطبقٍ عليه[1].

ومثالُ الحالةِ الأولى أسماءُ الاجناسِ، ومثالُ الحالةِ الثانيةِ الأعلامُ الشخصيةُ، وأمّا الحالةُ الثالثةُ، فقد وقع الخلافُ في جعلِ الحروفِ مثالًا لها، وسيأتي الكلامُ عن ذلك في بحثٍ مقبلٍ[2] إن شاء اللهُ تعالى.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

أذكر نوع الوضع في العمليات التالية، مع ذكر الدليل على ذلك:

أ ـ لو سمعنا قائلا يقول: «وضعت لفظ الأسد للحيوان المفترس».

ب ـ لو سمعنا قائلا يقول: «وضعت لفظ إنسان للحيوان الناطق».

ج ـ لو سمعنا قائلا يقول: «أسميتُ ابني هذا عليا».

د ـ وضع كلمة «البيع»، في قوله تعالى: ﴿وَاَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

**التطبيق الثاني**

قال السيد الإمام ﵀ في تهذيب الأصول: «أقسام الوضع: ينقسم الوضع على حسب التصور إلى: عموم الوضع والموضوع، وخصوصهما، وعموم الأول فقط، وعموم الثاني كذلك.

وربما يسلَّم إمكان القسم الثالث دون الرابع؛ بزعم أن العام يمكن أن يكون وجها للخاص، وآلة للحاظ أفراده، وأن معرفة وجه الشيء معرفته

---

(١)فكيف يتمكن الواضع من الحكم في المقام؟!

(٢)وهو بحث المعاني الحرفية في الحلقة التالية بعونه تعالى.

بوجه، بخلاف الخاص، فلا يقع مرآة للعام ولا لسائر الأفراد؛ لمحدوديته».(١)

تأمل الكلام المتقدم وما ذكرناه في بحثنا من كلام المصنف ﰄ للاجابة على الأسئلة التالية:

أـ ما المقصود بقول السيد الإمام ﰄ: «على حسب التصور».

ب ـ ما المقصود بكل من العبارات التالية:

١ـ «عموم الوضع والموضوع له».

٢ـ «وخصوصهما».

٣ـ «وعموم الأول فقط».

٤ـ «وعموم الثاني كذلك».

ج ـ فسر قوله ﰄ: «وجها للخاص وآلة للحاظ أفراده».

**التطبيق الثالث**

قال المصنف ﰄ في بحثه الأصولي: «الفصل الثالث: أقسام الوضع: ينقسم الوضع تارة بلحاظ أقسام المعنى الموضوع له اللفظ، وأخرى بلحاظ أقسام اللفظ الموضوع، وثالثة بلحاظ أنحاء نشوء العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، فهنا تقسيمات عديدة، نذكرها فيما يلي:

١ـ التقسيم الأول: قد يقسم الوضع بالنظر إلى المعنى الموضوع بازائه اللفظ إلى أربعة أقسام: ...، والمراد من عموم الوضع وخصوصه في هذا التقسيم، كلية الصورة الذهنية التي قد وضع، وخصص بازائها اللفظ فعلا وجزئيتها».(٢)

أـ أين أشار المصنف هنا إلى تقسيم الوضع إلى تعييني وتعيني؟

---

(١)تهذيب الأصول، ج١، ص١٥.

(٢)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص٨٧،

ب ـ قارن بين ما عبّر به المصنف هنا عن أساس القسمة إلى الوضع العام والوضع الخاص، وبين ما عبّر به في الحلقة الثانية.

ج ـ هل ذكرنا إلى الآن تقسيم الوضع بلحاظ أقسام اللفظ الموضوع؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تطرقنا في هذا البحث إلى تقسيم آخر من تقسيمات الوضع، وقد كان باعتبار نوع المعنى الذي يحضره الواضع في ذهنه ويتصوره حين وضع اللفظ للمعنى؛ فإنه لا يصح وضع بلا تصور ذلك المعنى الذي يراد وضع اللفظ له؛ فإن الوضع بمثابة الحكم على المعنى واللفظ.

٢ـ فاذا تصورنا نفس المعنى الذي نريد أن نضع اللفظ له مباشرة، كان الوضع خاصا، وأما إذا تصورنا عنوانا عاما، مشيرا، حاكيا عن المعنى الذي نريد وضع اللفظ له، فإن الوضع حينئذ يكون وضعا عاما.

٣ـ وكل من هذين الوضعين يصدق في بعض الحالات دون غيرها، ذكرنا ثلاثة من الحالات التي يتحقق فيها شرط تصور اللفظ، وهي:

أـ الوضع العام والموضوع له العام

ب ـ الوضع الخاص والموضوع له الخاص

ج ـ الوضع العام والموضوع له الخاص

كما ذكرنا حالة رابعة عبرنا عنها بالوضع الخاص والموضوع له العام، وقلنا: إنها مستحيلة، ووضحنا وجه استحالتها.

**سابعا: إختبارات**

**أ ـ إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ لماذا يشترط في كل وضع يباشره الواضع تصور المعنى الذي يراد وضع اللفظ له؟

٢ـ كيف يمكن تصور المعنى الذي يشترط تحققه في كل عملية وضع؟

٣ـ متى يتحقق شرط تصور المعنى الموضوع له اللفظ؟ أذكر ممثلا.

٤ـ ما الفرق بين «المعنى الكلي»، و«العنوان المشير»؟

٥ـ لماذا لم يقبل المصنف ﭬ بالحالة الرابعة من الوضع، وهو الوضع الخاص والموضوع له العام؟

**ب. إختبارات منظوميَّة**

١ـ سبق أن قلنا: إن الوضع تعيني وتعييني، فهل ينقسم كل منهما إلى الوضع العام والوضع الخاص؟ ولماذا؟

«راجع: بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢، ص٦٩».

٢ـ لكل قسمة لابد من جهة تسمى جهة القسمة كما تعلمنا في المنطق، فما هي جهة القسمة التي ذكرناها في هذا البحث للوضع؟

٣ـ لكي لا تكون القسمة لغوا صرفا، وتكون صحيحة، لابد من وجود فائدة وثمرة تترتب عليها، فما هي الثمرة المترتبة على قسمة الوضع إلى وضع خاص ووضع عام؟

٤ـ عبّر المصنف في هذا البحث بقوله: «لأن الوضع بمثابة الحكم على المعنى واللفظ»، ما معنى كلمة: «بمثابة»؟ وهل تفهم منها أن الوضع ليس حكما؟ وإن لم يكن حكما، فماذا يكون؟

إستفد مما ذكرناه في البحوث الأربعة السابقة في حقيقة الوضع.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص٨٧، وبحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٢ ص٦٩.

٢ـ تهذيب الأصول، ج١، ص١٥.

٣ـ كفاية الأصول، ص٦٤.

٤ـ محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٤٩ وما بعدها.

## البحث رقم (٣٠)

## توقف الوضع على تصور اللفظ

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «توقُّفُ الوضع على تَصَوُّر اللفظ» ص٧٧.

إلى قوله: «المَجاز» ص٧٨.

**ثانيا: المدخل**

تكلمنا ـ إلى الآن ـ عن تقسيمين من تقسيمات الوضع، أوّلهما: تقسيمه إلى تعيينيّ وتعيُّنيّ، والآخر: تقسيمه إلى الوضع العام، وإلى الوضع الخاص، وقد كان التقسيم الأوّل بلحاظ منشأ العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، والثاني بلحاظ المعنى المتَصوَّر حين الوضع، وما بقي إلا التقسيم بلحاظ اللفظ المتصور حين الوضع؛ إذ قلنا سابقا: إنه يشترط لصحة الوضع وتماميته تصور كل من اللفظ والمعنى، بعد أن كان الوضع ـ كما قلنا ـ بمثابة الحكم عليهما.

واللفظ المتصور حين الوضع، إما أن يُحضر ويُتصور بنفسه وبصورة مباشرة، فيكون الوضع شخصيا، وإما بواسطة إحضار عنوان مشير وحاك، فيكون نوعيا، ونذكر لك إن شاء الله نماذج لكل منهما.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

قد يقسم الوضع إلى الوضع الشخصيّ والوضع النوعيّ، وهذا تقسيم للوضع بنفس ملاك التقسيم المتقدم في البحث المتقدم، ولكن قد لوحظ فيه جانب اللفظ الموضوع، بينما الملحوظ هناك جانب المعنى الموضوع له؛ إذ قلنا: إن الواضع في عملية الوضع لابدّ له من تصور طرفين: اللفظ والمعنى؛ بعد كون الوضع بمثابة الحكم على اللفظ وعلى المعنى.

### الوضع الشخصي

وفي المقام، كما كان يمكن للواضع أن يتصور المعنى بنفسه تارة وبعنوان مشير إليه أخرى، كذلك الحال في طرف اللفظ؛ فإن الواضع تارة يلحظ اللفظ بنفسه ويخصّصه لمعنى معين، فيكون الوضع شخصيا، من قبيل: وضع أسماء الأجناس، وكذا الأعلام الشخصية، فنأتي بلفظ (الانسان) ونضعه لمعنى الانسان، أو نأتي بلفظ (علي) ونضعه لمعنى المولود علي، فالوضع هنا شخصي؛ لأن الواضع تصور شخص اللفظ وعينه، فوضعه بإزاء المعنى.

### الوضع النوعي

وأخرى يلحظ الواضع اللفظ لا بشكل مباشر، وإنما من خلال تصور عنوان مشير إليه، فيكون الوضع نوعيا.

وهذه الطريقة يستعملها الواضع غالبا فيما إذا كان اللفظ المراد وضعه سنخ لفظ غير مستقل في نفسه؛ بنحو لا يمكن لحاظه إلا بما هو حالة وكيفية للفظ آخر، كما هو الحال في الهيئات؛ فإنها سنخ دوال لا يمكن تصورها إلا ضمن مادة معينة؛ لأنّ الهيئة معنى حرفيّ رابط كما تقدم في الحلقة الأولى وسيأتي، والمعنى الحرفي قائمٌ بغيره، فهو غير مستقلّ، ولابدّ له من واسطة لكي يُتَصوّر.

وبعبارة أخرى: الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، وإنما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ، كهيئة كلمة (ضَرَبَ) مثلا، وهي هيئة الفعل الماضي (فَعَلَ)؛ فإن تصورها لابد أن يكون في ضمن (الضاد، والراء، والباء)، أو في ضمن (الفاء، والعين، واللام) في (فَعَلَ)، ولمّا كانت المواد غير محصورة، ولا يمكن تصور جميعها، فلابد من الإشارة إلى أفرادها

بعنوان عام، فيضع الواضعُ كلّ هيئة تكون على زنة (فَعَلَ) مثلا، أو زنة (فاعل) أو غيرهما، ويتوصّل إلى تصور ذلك العَام بوجود الهيئة في إحدى المواد، كمادة (فَعَلَ)؛ التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

والخلاصة: يضطرّ الواضع في هذه الموارد إلى أن يتّبع ـ في مقام الوضع ـ طريقة الوضع العام والموضوع له الخاصّ؛ فيتصورُ عنوانا مستقلا ـ كعنوان الهيئة التي على وزان (فاعِل) مثلا، (وهي التي تعبّر عن النسبة بين الحدث ومن صدر منه ذلك الحدث) ـ ويشير به إلى واقع تلك الدوالّ غيرِ المستقلةِ، ويضعها للمعنى المطلوب؛ تفاديا للقيام بأوضاع عديدة بعدد المواد. [١]

**رابعا: متن المادة البحثية**

**توقُّف الوضع على تصوُّر اللفظ**

كما يتوقّفُ الوضعُ على تصوّر المعنى[٢]، كذلك يتوقّفُ على تصوّر اللفظ[٣]، إمّا بنفسِه، فيسمَّى الوضعُ (شخصياً)، وإمّا بعنوانٍ مشيرٍ إليه، فيسمّى الوضعُ (نوعياً).

---

(١)وسيأتي في دراسات عليا الاعتراض على هذا التقسيم؛ من جهة عدم حكاية العام عن الخاصّ تارة، ومن جهة عدم وفائه بتحقيق العلقة الوضعيّة بناء على مسلك القرن الأكيد أخرى.

وكذا هناك بحث في تطبيق هذا القسم من الوضع على الهيئات، ويتناوله الأصوليون عند التعرض إلى مدلول الهيئات والجمل.

(٢)وهو ما تقدم في البحث السابق.

(٣)فقد تقدم أن الوضع بمثابة الحكم على اللفظ وعلى المعنى.

ومثالُ الأوّل: وضعُ أسماء الأجناس[١]، ومثالُ الثاني: وضعُ الهيئةِ المحفوظةِ[٢]في ضمن كلِّ أسمَاء الفاعلين لمعنى هيئةِ اسمِ الفاعل[٣]؛ فإنَّ الهيئةَ لمّا كانت لا تنفصلُ في مقام التصوّر عن المادّة[٤]، وكان من الصعب إحضارُ تمامِ الموادِّ[٥]عند وضعِ اسمِ الفاعل، اعتادَ الواضعُ أن يُحضِرَ الهيئةَ في ضمن مادّةٍ معيّنةٍ كفاعلٍ، ويضعَ كلَّ ما كان على هذه الوتيرةِ للمعنَى الفلانيِّ[٦]، فيكونُ الوضعُ (نَوعياً).

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

تأمل العبارة التالية، وحاول أن تطبق ما يطلب منك بعدها:

قال السيد الخوئي قدس سره في محاضراته: «وأما الكلام في المقام الثاني ـ وهو (تصور اللفظ) ـ فالواضع ـ حين إرادة الوضع ـ إمّا أن يلاحظ اللفظَ بمادّته وهيئته، كما في أسماء الأَجناس، وأعلام الأشخاص،. . . ، وإمّا أن يلحظَ الهيئةَ فقط، كما في هيئات المشتقات، وهيئات الجمل

---

(١)فنأتي بلفظ (انسان) ونضعه لمعنى الانسان، أو نأتي بلفظ (علي) ونضعه لمعنى المولود (علي)، فالوضع هنا شخصي؛ لأن الواضع تصور شخص اللفظ وعيَّنه فوضعه بإزاء المعنى.

(٢)المشتركة.

(٣)وكذا المفعول والصفات المشبهة بالفعل وغيرها.

(٤)لأنها من سنخ المعاني الحرفية، وهي ليس لها وجود، ولا يمكن تصورها بدون طرفين تقوم بهما هما طرفا النسبة.

(٥)كساجِد، وراكِع، وتائِب، وعابد، وبائِع، وغيرها من آلاف صيغ اسم الفاعل.

(٦)فيتصور اسم الفاعل لهيئة واحدة، ومادة واحدة، فيقول: «وضعت اسم الفاعل لهيئة اسم الفاعل وجميع ما كان على وتيرته».

الناقصة، والتامة، فالوضع في الأول شخصيٌّ، وفي الثاني نوعيٌّ.

ثم إن ملاك شخصية الوضع هو لحاظ الواضع شخصَ اللفظ. . . ، وملاك نوعية الوضع هو لحاظُ الواضع اللفظَ بجامعٍ عنوانيٍّ، كهيئة الفاعل مثلا، لا بشخصه».[1]

أـ يعَدُّ المحقِّقُ الخوئي ﴿قدس سره﴾ من القائلين بمسلك التعهُّد في الوضع، ولكنك تجده ـ أيضا ـ يذهب إلى تقسيم الوضع إلى شخصيٍّ ونوعيّ، طبّق الوضعَ الشخصيَّ والنوعيَّ على عملية الوضع، بناء على مذهب السيد الخوئي ﴿قدس سره﴾ في الوضع.

ب ـ ما هو الملاك والميزان في تقسيم الوضع إلى الشخصي والنوعي عند القائلين بمسلك التعهُّد؟ وهل تجده مختلفا عنه عند القائلين بمسلك القرن الأكيد؟

**التطبيق الثاني**

لاحظ العبارتين التاليتين، وحاول أن تفهمها أولا على ضوء ما تعلمته في البحوث السابقة، ثم إستفد منها في زيادة حصيلتك العلمية والاصطلاحية:

١ـ قال الشيخ حسين الحلي ﴿قدس سره﴾ في أصوله: «وممّا ينبغي أن يحرَّر في المقام: هو الفرق بين الوضع النوعي والوضع الشخصي؛ وأنّ الموضوع في الأول كليّ تحته أنواع مثل هيئة فاعل؛ فإنّ هذه الهيئة كلي تحته أنواع، وهي: ضارب، وناصر، وعالم، وغير ذلك، وهذا بخلاف الوضع الشخصي، مثل: (رجل)؛ فإن الموضوع فيه كليٌّ تحته أفراد، وهي: هذه اللفظة الموجودة بقولك: رجل جاءني، وبقول غيرك: رجل جاءني، بل إنّ اللفظة

---

(١)محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٥٣، ٥٢.

المذكورة التي تنطق بها الآن فردٌ، والتي تنطق بها ثانيا فرد آخر، وهكذا».[١]

٢ـ قال في أنوار الأصول: «ثمّ إنّ حاصل ما يمكن أن يقال في وضع الهيئات: أنّ لنا أربع أنحاء من الهيئة:

أوّلها: هيئات المفردات، نحو: هيئات الصفات، مثل: هيئة اسم الفاعل، وهيئة اسم المفعول.

ثانيها: هيئات النسب الناقصة، كهيئة المضاف والمضاف إليه.

ثالثها: هيئات النسب التامّة، كهيئة جملة (زيد قائم).

رابعها: هيئاتٌ وُضعت لخصوصيات النسب، كهيئة (تقديم ما حقّه التأخير) مثلًا، التي تدلّ على الحصر كما هو المعروف.

والجامعُ بين هذه الأنحاء، أنّ الوضع في جميعها نوعيٌّ، والمقصود من الوضع النوعي: أنّ المعنى فيها لا يتبدّل ولا يتغيّر بتبدّل المفردات والمواد الموجودة فيها، ولا يدور مدار مادّة خاصّة، بخلاف الوضع في المفردات؛ فإنّه فيها شخصيٌّ، يدور المعنى فيها مدار خصوصيّة المواد، ومع تغيّرها، يتغيّر المعنى أيضاً، ولا ينافي ذلك كون الموضوع فيها كلّياً».[٢]

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ ينقسم الوضع بلحاظ اللفظ الذي يلزم تصوره في عملية الوضع إلى وضع شخصي ووضع نوعي؛ فإن ذلك اللفظ المتصور، إما أن يتصور بنفسه وبصورة مباشرة، فيوضع بإزاء المعنى، فهو الوضع الشخصي، وإما أن يكون ذلك التصور بواسطة عنوان مشير، فيوضع بإزاء

---

(١)أصول الفقه، ج١، ص ٢٧٤.

(٢)أنوار الأصول (مكارم الشيرازي)، ج١، ص٨١.

المعنى، وهو الوضع النوعي.

٢ـ ومثال الأول وضع أسماء الأجناس والأعلام، ومثال الثاني وضع الهيئات، كهيئة إسم الفاعل مثلا.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما هي أقسام الوضع بلحاظ اللفظ الموضوع له المعنى؟

٢ـ متى يكون الوضع شخصيا؟ ولماذا؟ مثّل لذلك.

٣ـ متى يكون الوضع نوعيا؟ ولماذا؟ مثّل لذلك.

٤ـ ما فائدة القسم الثاني من قسمي الوضع (الوضع النوعي)؟

٥ـ ما الفرق بين الوضع النوعي والوضع العام؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما الفائدة من تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي؟

٢ـ ما المقصود بـ: «تصور اللفظ»، المأخوذ في عنوان البحث؟

٣ـ عندما يضع الواضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، فما المعنى الذي يتصوره؟ وما هو اللفظ الذي يتصوره؟ ومن أي أنواع الوضع هو؟

٤ـ ألا يختلف الوضع النوعي بين المسالك المختلفة في الوضع؟ وضح ذلك.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للسيد الشهيد.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص٩٤.

٣ـ محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٥٢ـ ٥٣.

٤ـ كفاية الأصول، بحث: الوضع، وتقسيماته.

٥ـ أصول الفقه، الشيخ حسين الحلي، ج١، ص ٢٧٤.

٦ـ أنوار الأصول (تقريرا لأبحاث الشيخ مكارم الشيرازي الأصولية)، أحمد القدسي، ج١، ص٨١.

## البحث رقم (٣١)

## المجاز(١)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «المجاز» ص٧٨.

إلى قوله: «وإنَّما الكلام في أنَّهُ هل يصحُّ استعمال اللفظ» ص ٧٨.

**ثانيا: المدخل**

كان الكلام ـ ولا يزال ـ في علاقة الوضع بالدلالات الثلاث للكلام: الدلالةَ التصورية، والدلالتين التصديقيتين: الأولى، والثانية.

واللفظ، يستعمل في معناه الحقيقي تارة، وفي معناه المجازي تارة أخرى، فكيف أصبح لهذا اللفظ الواحد القابليّة لأن يُستعمل في معنيين مختلفين؟ من أين جاءت هذه القابلية؟ وما منشؤها؟ وكيف تخرج هذه القابلية من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل، فيصحّ استعمال اللفظ مجازا، في غير المعنى الموضوع له؟

هذا ما سنتناوله في بحثين متتاليين، هذا أولهما.

والذي سنتناوله في هذا البحث، هو منشأ صلاحية اللفظ وقابليته لأن يُستعمل في المعنى الحقيقي تارة وفي المعنى المجازي تارة أخرى، فنذكر أن المنشأ واحد، وهو ما عبّرنا عنه سابقا بالقرن الأكيد، مع فارق طفيف في المقامين، ثم نتطرق إلى دور القرينة التي يحتاج لها الاستعمال المجازي، ليتبين ـ في الأخير ـ أن الصلاحية المزبورة لا تحتاج إلا لوضع واحد، هو ذلك الوضع للمعنى الحقيقي ليس إلا.

وأما فعلية الدلالة على المعنى الحقيقي، فإنها تكون بعدم القرينة على المجازي؛ فإنّ وجودَها يُخرج اللفظ من صلاحية دلالته على المعنى المجازي إلى فعلية دلالته تلك، وعدمَها يخرجه إلى فعليّة الدلالة على الحقيقي.

هذا ما سنتناوله في هذا البحث، وأما البحث القادم، فإننا سننتقل في الكلام فيه من الصلاحية التي أثبتناها وبيناها حسب ما اخترناه من نظرية القرن الأكيد، إلى ما يصحّح الاستعمال المجازي؛ فهل يحتاج في تصحيح هذا الاستعمال وضع آخر وعناية غير عناية الوضع الأول للمعنى الحقيقي، أم لا؟

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**السؤالان المطروحان في المقام**

نعلم أنّ استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ـ وهو المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه ـ يسمى بالاستعمال الحقيقي، وأما الاستعمال المجازيُّ، فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له من المعاني، بشرط وجود ما يصحح هذا الاستعمال، من الشبه بالمعنى الحقيقي مثلا، وهو يحتاج إلى قرينة عليه، وهي القرينة التي تصرف اللفظَ من الدلالة على المعنى الحقيقي إلى الدلالة على المعنى المجازي.

والذي لابد من طرحه في المقام ونحن نبحث في حقيقة الوضع وحقيقة دلالة الكلام على المعنى، سؤالان:

الأول: كيف يوجَّه ويصحَّح استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ودلالته عليه حسب نظرية القرن الأكيد؟

وبعبارة أخرى: من أين نشأت العلقة اللغوية بين اللفظ ومعناه الحقيقي؟

الثاني: كيف يوجَّه ويصحَّح استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ ودلالته عليه حسب نظرية القرن الأكيد؟

وبعبارة أخرى: من أين نشأت العلقة اللغوية بين اللفظ ومعناه المجازي بحيث يصح الاستعمال المجازي؟

ما نحاول الاجابة عنه في هذا البحث هو السؤالان المتقدمان.

**منشأ صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى الحقيقي والمجازي**

إذا وضعنا لفظ الأسد للحيوان الشجاع، أي: وضعنا اللفظ بإزاء معناه المختار بالقرن الأكيد، فإننا في الحقيقة نقوم بوضع اللفظ لمعناه الحقيقي، فيكون حاصل هذه العملية ـ بلا شك ـ هو أن اللفظ سيكون له (صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي)، وبعبارة أخرى: الوضع يجعل اللفظ مما (يقتضي الدلالة على المعنى الحقيقي)، ومما من شأنه ذلك؛ فإن الوضع ينتج هذه الصلاحية؛ إذ هو قرن أكيد بين اللفظ والمعنى الحقيقي.

وبهذا الوضع نفسه للمعنى الحقيقي، يكتسب اللفظ صلاحية أخرى مترتبة على الصلاحية الأولى، وفي طولها (أي: تأتي نتيجة عنها، وتتفرع عليها)، وهي صلاحية دلالته على كل معنى مقترن ومرتبط بالمعنى الحقيقي اقترانا خاصا، أي: اقترانا من نوع خاص؛ نشأ من نكتة خاصة، وعلاقة خاصة بين المعنى الحقيقي وذلك المعنى الآخر القريب، وهي جهة الشبه بين المعنيين، من قبيل: المعاني المجازية.

وعلى هذا، فلفظُ (الاسد) كما له صلاحية الدلالة على معنى الحيوان المفترس الذي اقترن به، كذلك له صلاحية الدلالة على معنى (الرجل الشجاع)، الذي توجد علاقة بينه وبين المعنى الذي وضع بإزائه اللفظ، وهو (الحيوان الخاص).

نعم، هذه الصلاحية الثانية صلاحية بدرجة أضعف من الصلاحية الأولى؛ بمعنى: أن ظهور اللفظ في المعنى المجازي يكون أضعف من ظهوره في المعنى الحقيقي؛ لأنها تقوم بواسطة مجموع اقترانين لا اقتران واحد كما كان في المعنى الحقيقي، بالتفصيل التالي:

تقدم أن الوضع إنما يوجب دلالة اللفظ على المعنى؛ باعتبار كونه سببا في اقتران اللفظ بالمعنى، وهذا الاقتران الأكيد الشديد بين اللفظ والمعنى، فهو يوجب انتقال الذهن تصورا من اللفظ إلى المعنى، وما كنا نعنيه بهذا الكلام، إنما هو بالنسبة إلى المعنى الحقيقي؛ إذ هو الموضوع بإزائه اللفظ.

وهناك اقتران وقانون تكويني آخر لا يحتاج إلى وضع واضع بين (المعنى ومعنى آخر)، وليس بين اللفظ والمعنى، وهو بين (الحيوان المفترس) و(الرجل الشجاع)، بل نشأ من الأعراف الخارجية.

وعلى هذا، فعندنا اقترانان طوليّان:

الأول: اقتران اللفظ مع المعنى الحقيقي (الحيوان المفترس)

وهذا الاقتران ـ كما ترى ـ اقتران بين لفظ ومعنى، وهذا الاقتران نشأ من الوضع من قبل الواضع.

والثاني: اقتران المعنى الحقيقي بالمعنى المجازي

أي: اقتران المعنى الحقيقي (الحيوان المفترس) بالمعنى المجازي (الرجل الشجاع)، وهذا الاقتران نشأ من الطبع والاعراف لا الوضع، ولكنه لمّا كان وجوده فرعَ الوضع للمعنى الحقيقي، كان الوضع هو سبب صلاحية دلالة اللفظ نفسه على المعنى المجازي، ولهذا، كان هذا الاقتران في طول الأول، ويأتي بعده. فانتبه.

وهذان الاقترانان ينتجان باجتماعهما اقترانا بين اللفظ والرجل الشجاع، وهو المعنى المجازي؛ لأن المقترنَ بالمُقترِن مقترنٌ (المقترِن هو المعنى المجازي، والمقترنُ به هذا المقترِن هو المعنى الحقيقيّ)، فالمعنى المجازيُّ المقترن بالمعنى الحقيقي، الذي بدروه مقترنٌ باللفظ، سيكون

مقترِنا بدوره باللفظ، إذا، المعنى المجازي مقترن باللفظ أيضا، إلا أنه لما لم يَكن بالمباشرة كما كان الحال عليه في المعنى الحقيقي، وإنما كان بواسطة اقترانه بالمعنى الحقيقي، كان هذا الاقتران غيرُ المباشر أضعف من اقتران اللفظ بالحيوان المفترس؛ إذ اقترانُ اللفظ بالرجل الشجاع كان بتوسُّط الحيوان المفترس، وكلَّما كثُرت الوسائطُ، كانَ الانتقالُ أضعف.

وكلٌّ من هذين الاقترانين منشأٌ لدلالة؛ فالأوَّلُ منشأٌ لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، والثاني منشأٌ لدلالة اللفظ على المعنى المجازي. ولمّا كان الأولُ أقوى من الثاني، كانت دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي أقوى، وآكدُ من دلالته على المعنى المجازي.

والشيءُ نفسُه نقوله في المعاني المجازية بعضها مع بعض؛ فإنَّ اقتران المعنى المجازي مع المعنى الحقيقي ليس دائما بدرجة واحدة، بل بعض المعاني المجازية أشدّ التصاقا بالمعنى الحقيقي من بعضها الآخر.

فكلّما كان المعنى المجازي أشدّ التصاقا بالمعنى الحقيقي، كان اقترانه غير المباشر مع اللفظ أقوى من الاقتران غير المباشر لمعنى مجازي آخر.

وبهذا الترتيب تفسّر دلالة اللفظ على المعنى المجازي بلا عناية زائدة، ويظهر وجه الطولية بين الدلالة على المعنى المجازي والدلالة على المعنى الحقيقي، ويظهر ـ أيضا ـ وجه الطولية في نفس المعاني المجازية بين بعضها والبعض الآخر.

ويجب أن ننتبه إلى أن الدلالتين إنما نشأتا من وضع واحد هو الوضع للمعنى الحقيقي، بمعنى: إن الصلاحيتين يكفي في ثبوتهما الوضعُ للمعنى الحقيقي، فلا حاجة إلى وضع آخر خاص غير الوضع الأول لاكتساب الصلاحية للدلالة على المعنى المجازي.

### دور القرينة على المعنى المجازي

هذا كله على مستوى الصلاحية، والقابلية، والشأنية، فلو لم يكن قرينة صارفة إلى المعنى المجازي، خرج اللفظ من مستوى صلاحيته واقتضائه للدلالة على المعنى الحقيقي إلى فعلية دلالته على هذا المعنى؛ إذ هو الذي ينسبق في مثل هذه الحالة؛ لأنه هو الذي وضع اللفظ بإزائه، وهو المقترن الأقوى به، بينما لا تخرج الدلالة على المعنى المجازي من الصلاحية والشأنية والاقتضاء إلى الفعلية إلا بالقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي.

ومن هنا يقال: إن ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوري يتعلق بالموضوع له دائما؛ بمعنى: أنه هو الذي تأتي صورته إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ، دون المعنى المجازي.

والخلاصة: لا إشكال في أن اللفظ له دلالتان اقتضائيتان، أي: على نحو المقتضي، وإن شئت، عبر بقولك: على نحو الصلاحية: دلالة اقتضائية على المعنى الحقيقي، ودلالة اقتضائية على كل معنى مقترن بالمعنى الحقيقي اقترانا خاصا، كالمعنى المجازي.

وكذا لا إشكال في أن الدلالة الثانية في طول الدلالة الأولى، بمعنى: أن صيرورة الدلالة الثانية فعلية، متوقف على وجود مانع عن فعلية الدلالة الأولى، وإلا، لو لم يكن هناك مانع عن فعلية الدلالة الأولى للفظ على المعنى الحقيقي، فسوف تصبح تلك الدلالة فعلية، ولا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**المجاز**

يكتسبُ اللفظُ بسبب وضعه للمعنى الحقيقيِّ[١] صلاحيةَ[٢] الدلالةِ على المعنى الحقيقيِّ؛ من أجل الاقتران الخاصِّ بينهما[٣]، كما يكتسبُ[٤] صلاحيةَ الدلالةِ على كلِّ معنىً مقترنٍ بالمعنى الحقيقيِّ اقتراناً خاصّاً، كالمعاني المجازيةِ المشابهةِ[٥]، غيرَ أنّها صلاحيةٌ بدرجةٍ أضعفَ؛ لأنّها تقومُ على أساس مجموعِ اقترانين[٦]، ومع اقتران اللفظِ بالقرينة على المعنى المجازيِّ، تصبحُ هذه الصلاحيةُ فعليةً، ويكون اللفظُ دالًّا فعلًا على المعنى المجازيِّ.

وأمّا في حالةِ عدمِ وجودِ القرينةِ، فالذي ينسبقُ إلى الذهنِ من اللفظِ

(١)وهو المعنى الذي يضع الواضع بإزائه اللفظ.

(٢)وشأنية واقتضاء.

(٣)الذي يقوم به الواضع حسب مسلك القرن الأكيد.

(٤)بالوضع نفسه.

(٥)سواء أكان المعنى المجازي واحدا أم أكثر. فالعلاقة هي الشبه بين المعنيين.

(٦)كما بينا في الشرح: فعندنا اقترانان طوليّان: إقتران اللفظ بالمعنى الحقيقي (الحيوان المفترس)، وهو ـ كما ترى ـ اقتران بين لفظ ومعنى، وهذا الاقتران نشأ من الوضع من قبل الواضع، واقتران المعنى الحقيقي (الحيوان المفترس) بالمعنى المجازي (الرجل الشجاع)، وهذا الاقتران نشأ من الطبع والأعراف لا الوضع، ولكنه لمّا كان وجوده فرع الوضع للمعنى الحقيقي، كان الوضع هو سبب صلاحية دلالة اللفظ نفسه على المعنى المجازي، كما تقدم بالتفصيل، ولهذا، كان هذا الاقتران في طول الأول، ويأتي بعده.

ثم نقول: وهذان الاقترانان ينتجان باجتماعهما اقترانا بين اللفظ والرجل الشجاع، وهو المعنى المجازي؛ لأن المُقترنَ بالمُقترِن مقترنٌ.

تصوّرُ المعنى الموضوعِ له، ومن هنا يقال: إنّ ظهورَ الكلام في مرحلةِ المدلولِ التصوّريِّ يتعلّقُ بالمعنى الموضوعِ له دائماً، بمعنى: أنّه هو الذي تأتي صورتُه إلى الذهنِ بمجرّدِ سماعِ اللفظِ، دون المعنى المجازيّ.

وما ذكرناه من اكتسابِ اللفظِ صلاحيةَ الدلالة على المعنى المجازيِّ، لا يحتاجُ إلى وضعٍ خاصٍّ وراءَ[1] وضعِ اللفظِ لمعناه الحقيقيِّ، وإنّما يحصلُ بسببِ وضعِهِ للمعنى الحقيقيّ[2].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

قال المصنف ﷺ في تقريرات درسه الشريف: «لا إشكال في أن اللفظ له دلالتان اقتضائيتان: دلالة اقتضائية على المعنى الحقيقي، ودلالة اقتضائية على المعنى المجازي، كما أنه لا إشكال في أن الدلالة الثانية في طول الدلالة الأولى، بمعنى: أن صيرورة الدلالة الثانية فعليةً متوقف على وجود مانع عن فعلية الدلالة الأولى، وإلا، لو لم يكن هناك مانع عن فعلية الدلالة الأولى للفظ على المعنى الحقيقي، فسوف تصبح تلك الدلالة فعلية، ولا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي.

كما أنه لا إشكال في أن الدلالة الأولى محتاجة إلى العناية الوضعية؛ فلابد في حصول تلك الدلالة من وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، فلو لم يكن لفظ (أسد) موضوعا للحيوان المفترس، لما كان له دلالة شأنية عليه.

وإنما الكلام يقع في الدلالة الثانية، فهل دلالة لفظ (أسد) على الرجل الشجاع ـ أيضا ـ يحتاج إلى عناية زائدة، أو يكفي لحصول تلك الدلالة نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي؟».[3]

---

(١)أي: غير.

(٢)نفسه.

(٣)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٢، ص١٦٠.

إستفد مما تعلمته في هذا البحث، تأمل في هذا النصّ، وأجب:

١ـ عبّر المصنف ﷺ في بحثنا بكلمة «صلاحية»، فبماذا عبّر هنا عن نفس هذا المعنى؟

٢ـ تعلمت في بحثنا الدور الذي تقوم به القرينة في الاستعمال المجازي، فكيف عبّر عن ذلك سيدنا الشهيد ﷺ في التقريرات؟

٣ـ لاحظ التقابل الذي ذكره المصنف ﷺ في آخر كلامه بين «عناية زائدة»، و«نفس وضع اللفظ»، ماذا تفهم من قوله: «عناية زائدة» ببركة هذا التقابل؟

٤ـ ما معنى الطولية التي ذكرها المصنف في العبارة المتقدمة؟ أين مرت عليك في بحث اليوم؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ وضع اللفظ للمعنى الحقيقي يعطيه صلاحية الدلالة عليه وعلى المعنى المجازي أيضا، وإن كانت صلاحية دلالته على المجازي أضعف؛ لأنها ناتجة من مجموع اقترانين.

٢ـ مع اقتران اللفظ بقرينة على المعنى المجازي، تصبح دلالته عليه فعلية، بينما يكفي عدم القرينة لخروج اللفظ في دلالته على المعنى الحقيقي من الاقتضاء إلى الفعلية.

٣ـ وعليه، فصلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي لا تحتاج إلى وضع جديد غير وضعه للمعنى الحقيقي.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلّمية**

١ـ كيف يكتسب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي؟

٢ـ كيف يكتسب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي؟

٣ـ ما الفرق بين صلاحية اللفظ للاستعمال الحقيقي، وبين صلاحيته للاستعمال في المعنى المجازي؟ وما منشأ هذا الفرق؟

٤ـ متى تنقلب صلاحية اللفظ للاستعمال المجازي إلى دلالة فعلية؟ وما دور القرينة في ذلك؟

٥ـ هل يحتاج اللفظ إلى وضع خاص غير الوضع للمعنى الحقيقي لكي يكتسب صلاحية الاستعمال المجازي ؟ ولماذا؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما الغرض من بحث «المجاز» الذي بين أيدينا؟

٢ـ لماذا قيَّدَ المصنفُ ﷺ المعانيَ المجازيةَ بكونها مشابهة للمعنى الحقيقي في قوله: «كالمعاني المجازية المشابهة»؟

٣ـ عندما نستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي فلا نأتي بالقرينة، لا نرى أي خطور للمعنى المجازي في ذهننا، كيف تعلل ذلك، والحال أن المعنى المجازي مشابه كثيرا للمعنى الحقيقي؟

٤ـ ما منشأ التعبير بالصلاحية الذي مر في البحث؟ ولماذا لم نعبر بالدلالة مباشرة؟

٥ـ ما هو الدليل على ما ادعاه المصنف من وجود اقتران ثان للفظ بالمعنى المجازي؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٢، ص١٦٠.

٣ـ محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٩٢.

٤ـ تهذيب الأصول، ج١، ص٤٣.

## البحث رقم (٣٢)

## المجاز(٢)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «وإنما الكلام في أنه هل يصحّ. . .» ص٧٨.

إلى قوله: «علامات الحقيقة والمجاز» ص٧٩.

**ثانيا: المدخل**

قلنا: إننا سنتناول في بحثين متتاليين حقيقة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، وكيفية توجيه هذا الاستعمال؛ فبعد أن ثبت منشأ علاقة اللفظ بالمعنى المجازي، وأنه الوضع نفسه للمعنى الحقيقي، وأن هذا الوضع أنتج صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي، وبعد أن أوضحنا دور القرينة وعدمها في إخراج اللفظ من صلاحية دلالته على المعنى إلى فعلية هذه الدلالة، فهل يكفي ذلك في صحة استعمال اللفظ في هذا المعنى، أم أنه يحتاج إلى وضع آخر وراء ذلك الوضع؟

ذكرنا في البحث السابق مذهب المصنف ﷳ في المقام؛ من عدم الحاجة إلى وضع جديد، وأوضح لنا ـ قدس سره الشريف ـ ذلك بطريقة مناسبة تماما لما اختاره من نظرية «القرن الأكيد» في الوضع، وإتضح دور القرينة في ذلك الاستعمال المجازي.

هذا مذهب المصنف ﷳ، إلا أن هناك من لا يقبل بذلك، فيذهب إلى الحاجة إلى وضع جديد في المعنى المجازي، نتناول في هذا البحث احتمال الحاجة، وما يشترط في الوضع الجديد لمن يذهب إلى الحاجة إلى وضع جديد، وبعد ذلك كله، نوضح عدم الحاجة.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

تقدمت نظريتنا التي نختارها في علاقة الوضع بالمعنيين: الحقيقي والمجازي، وبينا منشأ العلقة بين اللفظ والمعنى في كل منهما، واتضح

السبب في تبادر المعنى الحقيقي وانسباقه قبل المجازي، واتضح ـ أيضا ـ دور القرينة وجودا وعدما في المعنى؛ وهو إخراج الدلالة على المعنيين من الصلاحية والاقتضاء إلى الفعلية وعالم الدلالة.

ما يعنيه الكلام المتقدم، هو: أن صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا يحتاج إلى وضع جديد غير ما تقدم من وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، وذلك حسب التفصيل الذي ذكرناه في البحث الماضي.

ولمزيد من التوضيح في المقام، ولمن يسأل عن الحاجة أو عدمها لوضع جديد وراء الوضع السابق حسب ما بيناه، نقول: لو كان أحدهم يفكر في التوقُّف على وضع اخر هنا، فإن من اللازم عليه أن تكون نظريته قد أخذت بنظر الاعتبار نكتتين فنيتين مهمتين، لا يكتب لأية نظرية النجاح في المقام إلا بأخذهما بنظر الاعتبار ـ علما بأن ما اخترناه تام من هذه الناحية كما اتضح وسيتضح أكثر هنا ـ وهما:

أولا: تقدم أن الوضع الأول هو الوضع للمعنى الحقيقي، وعليه، فيجب أن يختلف الوضع الثاني عن الأول؛ بمعنى: أنه لا يمكن تصوير الوضع الثاني بأنه وضع للفظ للمعنى المجازي، أي: وضع الأسد للرجل الشجاع؛ إذ معنى ذلك: أن اللفظ سيكون حقيقة في هذا المعنى إذا استعمل فيه، فينقلب المجاز إلى حقيقة، وهذا خلاف ما أردناه من الوضع الثاني؛ وهو توليد معنى مجازي لا حقيقي، وخلاف افتراض هذا المعنى الثاني مجازيا.

ثانيا: أن يحفظ الطولية بين الوضعَين: الأول للمعنى الحقيقي، والثاني للمعنى المجازي، بحيث يمكنه توجيه ما نشاهده من انسباق المعنى الحقيقي إلى الذهن من سماع اللفظ بدون القرينة على المعنى المجازي.

وكتحقيق لهذه النكتة الثانية التي يلزم توفرها في نظرية ناجحة لمن يذهب إلى الحاجة إلى وضع آخر لكي يصح الاستعمال المجازي، نذكر مثلا ما ذهب إليه البعض في المقام، وهو أن العناية المصححة هي وضع اللفظ للمعنى المجازي، لكن، وضعا مشروطا لا وضعا مطلقا، وتوضيح ذلك:

بناء على مسلك التعهُّد في الوضع، فاللفظ كما يكون موضوعا للمعنى الحقيقي، بمعنى: أنّ الواضع يتعهد بأنه متى ما أتى بلفظ (أسد)، فإنه يقصد الحيوان المفترس، كذلك اللفظ نفسه موضوعٌ بوضع آخر للمعنى المجازي أيضا، بمعنى: أنّ الواضع يتعهد متى ما قصد تفهيم الرجل الشجاع، أتى بلفظ (الأسد)، ولكن، مقرونا بالقرينة.

فالوضع الأول مطلق؛ أي: للفظ الأسد بلا قرينة المجازية، والثاني مقيّد بالقرينة. وعلى هذا، لو فرض أن اللفظ لم يؤت معه بالقرينة، فإنه يُحمل على المعنى الحقيقي لا محالة؛ باعتبار أن وضعه للمعنى المجازي كان مقيدا من البداية بفرض وجود القرينة، فمع عدم وجود القرينة، يحمل على المعنى الحقيقي، بلا أن يزاحمه المعنى المجازي، فتحفظ الطولية كما هو المطلوب.

**الصحيح: عدم الاحتياج إلى وضع في المجاز**

**معنيان لصحة الاستعمال في المجاز، ووفاء القرن الأكيد بهما**

وبغض النظر عما يواجه الرأي القائل بالاحتياج إلى وضع اخر، فإن نظرية القرن الأكيد بالطريقة التي بيناها في البحث الماضي كافية وافية بالغرض، وهي تحقق صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي بدون أية حاجة إلى وضع آخر؛ إذ المقصود بصحة الاستعمال أحد احتمالين:

**الأول: حُسنُ الاستعمال**

بمعنى: أن يكون الاستعمال في المعنى المجازي مقبولا غيرَ مستهجن

ولا ممجوج من قبل الطبع في عرف أصحاب اللغة، أي: إنه يؤدي الغرض (وهو غرض التفهيم) ويحققه بلا استهجان منه، كما كان الحال عليه في المعنى الحقيقي.

وقد ضربوا مثالا لغير الصحيح بهذا المعنى استعمال كلمة (الحمار) في (زيد)؛ إذا فُرض ركوبه على الحمار دائما أو غالبا؛ فإن عدم حسنه ـ كما قيل ـ بديهي، رغم وجود علاقة الحال والمحل بين اللفظ والمعنى.

**وفاء نظرية القرن الأكيد بهذا المعنى لصحة الاستعمال**

وبناء على هذا المعنى للصحة، فمن الواضح أن اللفظ حسب نظريتنا وتوجيهها يؤدي هذا الغرض أتم تأدية؛ إذ الوضع الأول أنتج صلاحية لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي وإن كان عن طريق اقترانين وبواسطة المعنى الحقيقي، وفي حالة وجود القرينة فإن هذه الصلاحية تنقلب إلى فعلية فيدل اللفظ على المعنى المجازي كما تقدم.

وعلى هذا، فصحة الاستعمال بهذا المعنى الأول متحققة في ما ذهبنا إليه من نظرية بلا أية حاجة إلى وضع جديد.

**الثاني: صحة الانتساب إلى اللغة**

بمعنى: كون الاستعمال وفق قوانين اللغة، وقواعدها، وضوابطها، وأعرافها.

**وفاء نظرية القرن الأكيد بهذا المعنى لصحة الاستعمال**

ومن الواضح، أن التوجيه الذي قدمناه لصلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي، ثم خروجه من الصلاحية إلى الفعلية بالقرينة، إنما هو على طبق قوانين اللغة، والمعروف فيها من عمليات الوضع؛ فإنَّ الوضع إنما تم للمعنى الحقيقي، وهو وفق الضوابط المعروفة الثابتة للُّغة لا خارج عنها، فصحّة الاستعمال بهذا المعنى الثاني ثابتة أيضا.

**رابعا: متن المادة البحثية**

وإنّما الكلامُ في أنّه هل يصحُّ استعمال اللفظِ في المعنى المجازيِّ ما دام أصبحَ صالحاً للدلالة عليه[١]، أو تتوقّفُ صحّتُه على وضعٍ معيّن؟

وعلى تقدير القول بالتوقّفِ، لابدّ من تصوير الوضعِ المصحِّحِ للاستعمال المجَازيِّ[٢] بنحو يختلفُ عن الوضعِ للمعنَى الحقيقيِّ[٣]، وإلّا، لانقلبَ المعنى المجازيُّ إلَى حقيقيٍّ، وهو خلفٌ[٤]، ويحفظُ الطوليةَ بين الوضعين[٥] على نحو يفسّرُ أسبقيةَ المعنى الحقيقيِّ إلى الذهنِ عند سماعِ اللفظِ المجرَّدِ عن القرينة[٦]، وذلك بأن يُدّعى ـ مثلًا ـ وَضعُ اللفظِ المنضمِّ إلى القرينةِ[٧] للمعنى المجازيِّ. فحيثُ لا قرينةَ، تنحصرُ علاقةُ اللفظِ بالمعنى الحقيقيِّ، ولا يزاحمُه المعنى المجازيُّ[٨].

والصحيحُ: عدمُ الاحتياجِ إلى وضعٍ في المجاز لتصحيح الاستعمال[٩]؛ لأنّه إن أُريدَ بصحّةِ الاستعمال حسنُه[١٠]، فواضحٌ أنّ كلَّ لفظٍ له صلاحيةُ

---

(١)بالوضع الأول نفسه كما تقدم بالتفصيل.

(٢)وهو ما كنا نسميه بالوضع الثاني، ويعبر عنه أحيانا بالعناية الاضافية.

(٣)وهو وضع اللفظ بإزاء المعنى المجازي بدون قرينة.

(٤)لأننا افترضناه وضعا لمعنى مجازي لا حقيقي.

(٥)الوضع الأول للمعنى الحقيقي والثاني للمعنى المجازي.

(٦)هذا هو المقصود من الطولية بين الوضعين. وهناك معنى آخر لها، وهو أن فهم المعنى المجازي إنما كان بسبب الوضع للمعنى الحقيقي، وقد تقدم ذكره وبيانه في الشرح.

(٧)لا بدونها.

(٨)ومعنى ذلك انحفاظ الطولية؛ فحيث لا قرينة يدل اللفظ على المعنى الحقيقي.

(٩)أي: استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

(١٠)بمعنى: أن يكون الاستعمال في المعنى المجازي مقبولا غير مستهجن أو ممجوج من قبل الطبع في عرف أصحاب اللغة، مؤديا للغرض منه، محققا له، وهو

الدلالة على معنىً، يحسُنُ استعماله فيه، وقَصْدُ تفهيمِه به، واللفظُ له هذه الصلاحيةِ بالنسبة إلى المعنى المجازيِّ كما عرفتَ؛ فيصحُّ استعماله فيه[١].

وإن أريدَ بصحّةِ الاستعمال انتسابُه إلى اللغةِ التي يريدُ المتكلّمُ التكلّمَ بها[٢]، فيكفي في ذلك أن يكونَ الاستعمال مبنيّاً على صلاحيةٍ في اللفظِ للدلالةِ على المعنى ناشئةٍ من أوضاعِ تلك اللغة[٣].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال الشيخ المظفر في أصول الفقه: «الاستعمال: حقيقيٌّ، ومجازيّ، استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقيقة)، واستعماله في غيره المناسب له (مجاز)، وفي غير المناسب (غلط).

وهذا أمر محل وفاق. ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي؛ في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو أن صحته طبعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسبا للمعنى الموضوع له، واستحسنه الطبع، صح استعمال اللفظ فيه، وإلا، فلا؟

والأرجح القول الثاني؛ لأنا نجد صحة استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا وان منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازا في كريه رائحة الفم ـ كما يمثلون ـ وإن رخّص الواضع.

---

غرض التفهيم بلا استهجان كما كان في المعنى الحقيقي.

(١)ويؤدي الغرض منه.

(٢)وكونه على وفق قوانينها وضوابطها.

(٣)وقوانينها، والمفروض أن الاستعمال في المعنى المجازي كان على أساس وضع صحيح وفقا للمعايير والضوابط المتبعة في اللغة.

ومؤيدُ ذلك اتفاقُ اللغات المختلفة غالبا في المعاني المجازية؛ فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للاسد. وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر».[١]

ـ راجع ما ذكره المصنف ﷺ في هذا البحث، ثم تأمل في الكلام المتقدم لتصل إلى إجابة صحيحة على ما يلي:

١ـ ما المقصود بقول الشيخ المظفر ﷺ: «أو أن صحته طبعية تابعة لاستحسان الذوق السليم»؟

٢ـ ما المقصود بقوله: «فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسبا للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع»؟

٣ـ ما هو محل الكلام في النص الذي نقلناه عن أصول الشيخ المظفرﷺ؟ وأين ذكره المصنف ﷺ في درسنا الحالي؟

**التطبيق الثاني**

قال السيد الخوئي ﷺ في محاضراته: «استعمال اللفظ في المعنى المجازي: إختلفوا في أن ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي وما يناسب الموضوع له، هل هو بالطبع، أو بالوضع ...؟

التحقيق في المقام أن يقال: إن البحث عن ذلك يبتني على إثبات أمرين:

الأول: وجود الاستعمالات المجازية في الألفاظ المتداولة بين العرف.

الثاني:. . . .

وحيث لم يثبت كلا الأمرين، فلا موضوع لهذا البحث. . . ، وقد تلخص من ذلك إنكار المجاز في الكلمة، وأن جميع الاستعمالات

---

(١)أصول الفقه، ج١، ص٦٤.

بشتى أنواعها وأشكالها، استعمالات حقيقية».[(١)]

ـ بعد التأمل في هذا الكلام، أجب عما يلي:

أـ متى يكون لما بحثناه في درسنا اليوم محل للبحث والكلام؟

«الجواب: إذا قلنا بوجود استعمال (مجازي) يختلف في الحقيقة عن (الاستعمال الحقيقي)».

ب ـ مع ملاحظة أن هناك من يقول بعدم وجود الاستعمال المجازي، فكيف صحّ للمصنف ﭬ أن يقول: «وإلا، لانقلب المعنى المجازي إلى حقيقي، وهو خلف»؟!

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ ذكرنا في هذا البحث النظرية الأخرى المخالفة لنظرية المصنف ﭬ في صحة الاستعمال المجازي؛ إذ أنه ﭬ كان قد ذهب إلى عدم الحاجة في صحة هذا الاستعمال إلى وضع جديد، بينما ذهب آخرون إلى الإحتياج إلى وضع آخر في المعنى المجازي.

٢ـ وذكرنا أن أصحاب هذه النظرية لابد لهم من مراعاة أمرين لتصح نظريتهم:

الأول: أن يكون الوضع الجديد مختلفا عن الوضع للحقيقة؛ والّا، لما كان مجازا، ولانقلب المجاز إلى حقيقة، وهو خلف ما افترضناه؛ من كون الوضع لمعنى مجازي لا حقيقي.[(٢)]

الثاني: أن يحفظ الطولية بين الوضعين؛ بحيث يحافظ على علاقته بالمعنى الحقيقي.

---

(١)محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٩٢ـ ٩٤.

(٢)كما أنه سيستلزم عدم أي معنى مجازي في اللغة، وهذا خلف المتسالم عليه.

٣ـ ثم رددنا هذه النظرية بعدم الحاجة اليها؛ فهي لغو صرف بعد أن كانت نظريتنا الأولى التي لا تحتاج إلا إلى وضع واحد تحقق صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي على كلا معنيي الصحّة، أي: سواء أُريد من الصحّة حسن الاستعمال، أم أريد بها انتساب الاستعمال إلى لغة المتكلم، وكونه على نظامها وقوانينها.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما هو محل الكلام في هذا البحث؟

٢ـ ما الذي يجب أن يراعيه أصحاب الحاجة إلى وضع آخر للمجاز في تصوير هذا الوضع؟ ولماذا؟

٣ـ ذُكر لتصوير المراد من صحّة الاستعمال تفسيران، أذكرهما مع التمثيل.

٤ـ ما الذي ذكره المصنف ردا على القائلين بالحاجة إلى وضع جديد للمعنى المجازي في تصحيح استعمال اللفظ فيه؟

٥ـ ما المقصود بالخلف الذي ورد في البحث؟

**ب. إختبارات منظوميَّة**

١ـ ما المحذور في ما ذكره المصنف ﵀؛ من انقلاب المعنى المجازي إلى معنى حقيقي؟

٢ـ ذكر المصنف ﵀ أن حفظ الطولية بين الوضعين على نحو يفسر أسبقية المعنى الحقيقي إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرد عن القرينة، يمكن أن يتم بادعاء وضع اللفظ المنضم إلى القرينة للمعنى المجازي.

السؤال: نحن نعلم بأن استعمال اللفظ في ما وضع له يسمى حقيقة،

واللفظ مع القرينة هنا قد استعمل في المعنى الذي وضعا له، ألا يكون هذا استعمالا حقيقيا؟

وإذا كان كذلك، ألا يرد عليه حينئذ ما أورده ﯨ من انقلاب المعنى المجازي إلى حقيقي، الذي عبر عنه بأنه خلف؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف ﯨ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٢، ص١٦٠ وما بعدها.

٣ـ كفاية الأصول، ص٢٨.

٤ـ أصول الفقه (المظفر)، ج١، ص٦٤. طبعة جامعة المدرسين.

٥ـ محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٩٢ـ ٩٤.

٦ـ تهذيب الأصول، ج١، ص ٤٣ وما بعدها.

## البحث رقم (٣٣)

## علامات الحقيقة والمجاز(١)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «علامات الحقيقة والمجاز» ص٧٩.

إلى قوله: «ومنها: صحة الحمل» ص٨٠.

**ثانيا: المدخل**

نتناول في هذا البحث وما بعده ما ادعي كونه من علامات التمييز بين الحقيقة والمجاز، فإذا سمعنا لفظاً ما، وفهمنا منه معنى معيَّنا، فمتى يكون هذا المعنى معنى حقيقيا؟ ومتى يكون مجازيا؟

ومن فوائد هذا البحث: أن القاعدة العرفية تقتضي حمل اللفظ على معناه الحقيقي إلا أن يثبت الاستعمال المجازي فيحمل عليه، كما أنهم في حالات الشك بين إرادة المعنى الحقيقي والمجازي، يحملون اللفظ على المعنى الحقيقي؛ لما قرروه من أصالة الحقيقة، إلا أن هذا ـ كما هو واضح ـ متوقف على التمييز بين المعنيين، فما هي العلامات التي يمكن استعمالها في هذا المجال؟

ذكر المشهور علامات ثلاثا لهذا الغرض، هي: التبادر، وصحة الحمل، والإطراد، وسنتناول في هذا البحث العلامة الأولى؛ لنرى مدى إمكانية الاستفادة منها في ما نحن فيه.

سنشرح أولا المراد من هذه العلامة، وتقريب الاستفادة منها بها، ثم نتطرق إلى ما أورد عليها من إشكال الدور، ونذكر ما أورده البعض لدفعه والتخلص منه، وبعد ذلك كله، وفي نهاية المطاف، نذكر ما يقتضيه التحقيق في هذا الإشكال من عدم الدور من الأساس.

### ثالثا: توضيح المادة البحثية

#### التبادر من علامات الحقيقة

قد يعلم الانسان ـ إما من طريق نص أهل اللغة، أو لكونه نفسه من أهل اللغة ـ إن اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين، ومن الواضح هنا أن استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز.

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة؟

وقد ذكر المشهور لتعيين الحقيقة من المجاز ـ أي: لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع ـ طرقا وعلامات كثيرة، أهمها: التبادر.

#### حقيقة التبادر

قد ذكر أن حقيقة التبادر الذي هو علامة على المعنى الحقيقي، هو:

إنسباق المعنى إلى الذهن من اللفظ الخالي عن القرينة، أو كما يعبرون: «من حاقّ اللفظ»؛ بدون دخالة أي تأثير خارجي.

فإذا شككنا في أنّ لفظا من الالفاظ موضوع لأي معنى، فإن ما ينسبق إلى ذهننا من معنى عند استعمال هذا اللفظ مجردا عن القرينة، ومن «من حاقّ اللفظ»، هو المعنى الحقيقي الذي وضع بإزائه اللفظ.

مثلا: لو شككنا في أن لفظ (الأسد) هل هو موضوع للحيوان المعروف أم للرجل الشجاع؟ فإننا نلاحظ ما ينسبق إلى أذهاننا من معنى عند استعمال هذا اللفظ في جملة، كقولنا: «رأيت أسدا»، فإذا كان الحيوانَ المفترسَ، فمعنى ذلك أنه هو المعنى الحقيقيَّ الذي وضع بإزائه هذا اللفظ، والاخر المعنى المجازي.

وإنما كان التبادر علامة على الحقيقة؛ من جهة أن المعنى المجازي لا يتبادر من اللفظ إلا بضم القرينة إلى الكلام لا بدونها، ما يعني: أن ما ينسبق إلى الذهن بدون القرينة هو المعنى الحقيقي الموضوع بإزائه اللفظ.

ولمزيد التوضيح نقول:

إنّ معنى كون التبادر علامة للوضع: إنّ بينه وبين الوضع ملازمة خارجيّة؛ بمعنى: أنّه حيثما ثبت التبادر، فإنه يكشف عن الوضع كشفا إنّيّا، ولا يتخلّف عنه الوضعُ، كما لا يتخلّف الملزوم عن لازمه.

وحينئذ نقول:

إنسباق المعنى من اللفظ في محلّ التبادر لابدّ له من سبب وعلّة، وهو إمّا القرينةُ الموجودة مع اللفظ، الموجبةُ لفهم المعنى، أو وضعُ اللفظ بإزاء ذلك المعنى، ولا سبيل إلى الأوّل؛ بعد أن افترضنا عدم القرينة حين الاستفادة من هذه العلامة، فيتعيّن الثاني، وهو المطلوب.

**الإشكال على علامية التبادر بالدور**

وقد أشكل على علامية التبادر للحقيقة بالدور، وإليك التفصيل:

عندما نقول: التبادر علامة على الحقيقة، فإن معنى ذلك: إن التبادر قد جعل علامة ودليلا على الوضع، ما يعني بالتبع: أن التبادر يحصل أولا، فنعرف أن العلامة قد تحققت، فنعرف أن المعنى المتبادر هو الحقيقة، فالتبادر يسبق العلم بالحقيقة؛ بمقتضى كونه علامة ودليلا عليها، ومعنى هذا: إن العلم بالحقيقة يتوقف على التبادر.

ومن الجهة الثانية: كيف يمكن للتبادر أن يحصل بدون سبق العلم بوضع الكلمة لمعناها الحقيقي؟!

هل يمكن لي إذا سمعت كلمة (أسد) أن أقول بأنها تعني الحيوان المفترس بدون ان أكون عالما قبل ذلك بكونها قد وضعت لهذا المعنى؟! بالطبع لا أتمكن.

ونتيجة ما تقدم، هو أن العلم بالوضع يتوقف على العلم بالوضع، وهذا هو الدور.

**أجوبة الإشكال المتقدم**

وأجيب عن هذا الاشكال بثلاثة أجوبة:

**الجواب الأول: اختلاف درجات العلم بالوضع**

**وبيانه:**

إنه يوجد للعلم بالوضع رتبتان:

الأولى: رتبة العلم الاجمالي الإرتكازي، بمعنى: إنه يكون مغفولا عنه ابتداء، إلا أنه يتجلى ويظهر ويبرز في الذهن فور استدعائه.

والثانية: رتبة العلم التفصيلي، وهو الحاضر بكل تفاصيله بلا أية غفلة عنه.

وهناك فرق بين العلم بالوضع المتوقف على التبادر، والعلم بالوضع الذي يتوقف عليه التبادر؛ فإن العلم الذي يتوقف على التبادر (أي: الذي يعتبر التبادر علامة عليه، ونستفيده من التبادر) هو العلم التفصيلي بالوضع، والعلم الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الإرتكازي الاجمالي بالوضع؛ فهذان نحوان من الوجود لهذا العلم: وجود إجمالي مقترن بالغفلة، ووجود بارز ظاهر لا يتلاءم مع الغفلة.

وحينئذ: المتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي البارز. وأما التبادر، فلا يتوقف على العلم التفصيلي بالوضع، بل يكفي فيه العلم بالوضع بوجوده الإجمالي الإرتكازي.

إذن، فالمتوقِّف على التبادر غير ما هو متوقِّفٌ عليه التبادر، فلا دور في المقام.

وللمثال نقول: من يعرف اللغة العربية، لا يكون ملتفتا في اللحظة الواحدة إلى جميع معاني الالفاظ الموجودة فيها؛ إذ يوجد مئات الالاف من الألفاظ، بحيث لا يمكن الالتفات لها في آن واحد، إلا أن هذا الانسان إذا استُعمل أمامه لفظ من الألفاظ في معنى من المعاني، فإنه سيرجع إلى بنك معلوماته اللغوية، فيشخص معنى اللفظ الذي استعمل بسرعة فائقة، ويخرجه من دائرة الخفاء والغفلة إلى دائرة العلم والتفصيل، ليكون ذلك المعنى معلوما بالتفصيل بعد أن كان معلوما بالاجمال، وارتكازا.

فالتبادر موقوف على العلم بالوضع، إلا أنه موقوف على رتبة العلم الاجمالي الارتكازي به، وأما ما يتوقف على التبادر ويستفاد منه، فهو العلم الفعلي التفصيلي بالوضع، وهذان النحوان من العلم مختلفان، فلا دور.

**الجواب الثاني: التبادر عند العالم علامة على الحقيقة عند الجاهل**

ومن الواضح أنه في مثل هذه الحالة لا دور من الأساس؛ فأنا الجاهل بالوضع لا أرجع إلى تبادري أنا لكي يتحقق الدور، وإنما أرجع إلى تبادر غيري ممن يعلم بالوضع، وأما أن تبادره يعتمد على علمه، فهذا لن يشكل دورا بالنسبة لي كما هو واضح، فلا دور.

**الصحيح: الاعتراض بالدور لا محل له من الأساس**

والصحيح: إن الإشكال المتقدم غير صحيح من الأساس؛ فلا دور، ولا إشكال من البداية.

**وبيانه:**

واضح أن أساس إشكال الدور هو أن انتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي من اللفظ هو فرع العلم بالوضع للحقيقة، وهذا غير تام أبدا؛ فإن هذا الانتقال إنما هو فرع الوضع نفسه، والقرن الأكيد نفسه، لا العلم به.

**وتوضيحه:**

قلنا: إن حقيقة الوضع هي القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى في ذهن الشخص، وعليه، فالعلم بالوضع صحيح إنه متوقف على التبادر، إلا أن هذا التبادر متوقف على عملية الوضع عينها لا العلم بها لكي يتحقق الدور.

فعندما يستعمل لفظ من الالفاظ في معنى من المعاني، فإنما ينسبق هذا المعنى إلى الذهن، ليس لأنّ الانسان المستمع يعلم بهذا المعنى، وإنما لأنه توجد في ذهنه عملية اقتران بين اللفظ والمعنى.

ومن حقنا أن نسأل عن الدليل على ما ادعيناه؛ من أن التبادر فرع الوضع نفسه لا العلم به، وإلا، كان الكلام كله مجرد ادعاءات.

والدليل في المقام: هو أن الطفل عندما يقترن في ذهنه لفظ (ماما) برؤية أمه وصورتها، فإنه بمجرد أن يسمع لفظ (ماما)، فإنه سينصرف ذهنه إلى صورة أمه وتصورها في ذهنه، على الرغم من أنه ليس عالما بالوضع، ولا مطلعا على شيء اسمُهُ الوضعُ، ولا يدرك أية ممارسة من هذه الممارسات؛ بل يكفي حالةُ الاقتران نفسها الموجودةُ في ذهنه بين تصور أمه ولفظ (ماما).

إذا، التبادر يتوقف على وجود عملية القرن الأكيد بين التصورين في ذهن الانسان، بينما المطلوب من التبادر تحصيل العلم بالوضع، أي:

العلم بذلك القرن الأكيد بين التصورين، فلا دور من الأساس.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**علامات الحقيقة والمجاز**

ذكر المشهورُ عدّةَ علاماتٍ لتمييز المعنى الحقيقيِّ عن المجازيِّ[١].

منها: التبادرُ من اللفظ، أي: انسباقُ المعنى إلى الذهنِ منه؛ لأنّ المعنى المجازيَّ لا يتبادرُ من اللفظ إلّا بضمِّ القرينةِ، فإذا حصَلَ التبادرُ بدونِ قرينةٍ، كشفَ عن كون المتبادر معنى حقيقياً.

وقد يُعترضُ على ذلك بأنّ تبادرَ المعنى الحقيقيِّ من اللفظِ يتوقّفُ على علمِ الشخصِ بالوضعِ[٢]، فإذا توقّفَ علمُه بالوضعِ على هذه العلامةِ، لزِمَ الدورُ[٣].

وأُجيب على ذلك: بأنّ[٤]التبادرَ يتوقّفُ على العلمِ الارتكازيِّ[٥] بالمعنى، وهو العلمُ المترسّخُ في النفس، الذي يلتئمُ مع الغفلةِ عنه فعلًا، والمطلوبُ من التبادرِ العلمُ الفعليُّ المتقوِّمُ بالالتفاتِ، فلا دورَ.

كما[٦]أنّ افتراضَ كونِ التبادرِ عند العالم علامةً عند الجاهلِ لا دورَ فيه أيضاً.

---

(١)عندما يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة.

(٢)للمعنى الحقيقي.

(٣)وهو باطل مستحيل، فما يستلزمه باطل مستحيل.

(٤)الرد الأول للدور.

(٥)التفصيلي البارز غير المغفول عنه.

(٦)الرد الثاني للدور.

والتحقيقُ[(١)]: أنّ الاعتراضَ بالدور لا محلّ له أساساً؛ لأنّه مبنيٌّ على افتراضِ أنّ انتقالَ الذهن إلى المعنى من اللفظ فرعُ العلمِ بالوضع، مع أنّه فرعُ نفسِ الوضع (أي: وجودِ عمليةِ القرنِ الأكيدِ بين تصوّرِ اللفظِ وتصوّرِ المعنى في ذهنِ الشخص)؛ فالطفلُ الرضيعُ الذي اقترنتْ عنده كلمةُ (ماما) برؤية أمّه، يكفي نفسُ هذا الاقتران الأكيدِ ليتصوّرَ أمَّه عندما يسمعُ كلمةَ (ماما)، مع أنّه ليس عالماً بالوضع؛ إذ لا يعرفُ معنى الوضع.

فالتبادرُ ـ إذاً ـ يتوقّفُ على وجودِ عمليةِ القرنِ الأكيدِ بين التصوّرينِ في ذهنِ الشخص[(٢)]، والمطلوبُ من التبادرِ تحصيلُ العلمِ بالوضعِ، أي: العلمِ بذلك القرنِ الأكيدِ، فلا دورَ[(٣)].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال في الكفاية: «لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن من نفسه وبلا قرينة، علامةُ كونه حقيقةً فيه؛ بداهة أنّه لولا وضعه له، لما تبادر.

لا يقال: كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بأنه موضوع له ـ كما هو واضح ـ فلو كان العلم به موقوفا عليه، لدار.

فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه؛ فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعا له موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي لا التفصيلي، فلا دور.

---

(١)رد المصنف على إشكال الدور.

(٢)نفسها.

(٣)من الأساس.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلِم، وأما اذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورةِ، فالتغاير أوضح من أن يخفى».[1]

بعد التأمل في كلام المصنف ﷺ، وكلام صاحب الكفاية، أجب عما يلي:

أـ من الذي كان أوضح في بيان المراد من «التبادر»؟

ب ـ هل يمكنك أن تستفيد مما تعلمته في هذا البحث في توضيح مراد صاحب الكفاية في قوله: «لا يقال:. . .»؟

ج ـ إشرح قوله في الكفاية: «هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما اذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة، فالتغاير أوضح من أن يخفى».

**التطبيق الثاني**

عندما نسمع قائلا يقول عند دخول الإمام علي عليه السلام مثلا: «جاء الأسد»، فالذي يتبادر من هذا الكلام، هو أنه قصد بالأسد الرجل الشجاع، فهل يعتبر هذا علامة على أن لفظ الأسد قد وضع للرجل الشجاع؛ باعتبار أنه لم يكن هناك قرينة؛ فإنه لم يقل مثلا: «جاء الأسد حاملا سيفه»؟

إستفد مما تعلمته في هذا البحث للإجابة على السؤال.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ من العلامات التي ذكرت على الحقيقة التبادر، وهو: انسباق المعنى إلى الذهن من حاقّ اللفظ، وكان علامة على الحقيقة؛ لأن المعنى المجازي لا يتبادر إلا بالقرينة.

٢ـ وقد أشكل على هذه العلامة بالدور؛ فإننا نتوسل بالتبادر للعلم بما وضع له اللفظ، أي: الحقيقة، بينما ـ وفي الوقت نفسه ـ لا يمكن تبادر

---

(١)كفاية الأصول، ص٣٣.

معنى ما إلا بعد أن يكون السامع عالما بوضع اللفظ لذلك المعنى، فيلزم الدور.

٣ـ وقد رد هذا الإشكال بما يلي:

أولا: إن التبادر وإن كان يتوقف على العلم بالوضع، إلا أنه العلم الإرتكازي الاجمالي به، وأما ما يتوقف على التبادر ويستفاد منه، فهو العلم التفصيلي بالوضع، فلا دور.

ثانيا: أن يكون المقصود من هذه العلامة، هو أن التبادر عند العالم بالوضع يكون علامة على الحقيقة عند الجاهل به، فلا دور.

ثالثا: ما يقتضيه التحقيق عند المصنف ﷷ؛ وهو أنه لا محل أساسا للدور المدعى؛ فإن التبادر لا يتوقف على العلم بالوضع، بل على الوضع نفسه، فلا دور من الأساس.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ لماذا نحتاج إلى علامة على الحقيقة من الأساس؟

٢ـ ما هو التبادر؟ وكيف يكون علامة على الحقيقة؟

٣ـ بيّن إشكال الدور الذي أورد على علامية التبادر؟

٤ـ دفع البعض إشكال الدور بردين، أذكرهما مفصلا.

٥ـ ما هو التحقيق الذي ذكره المصنف ﷷ لدفع إشكال الدور؟

**ب . إختبارات منظوميَّة**

١ـ ما الفائدة من عقد بحث بعنوان: «علامات الحقيقة والمجاز»؟

٢ـ ما الفرق بين أن يكون التبادر فرع العلم بالوضع، وبين أن يكون فرع نفس الوضع؟

٣ـ لو تأملت في كلام المصنف ﵀، لرأيت أن المعنى المجازي أيضا يتبادر من اللفظ، فكيف يكون معنا مجازيا والتبادر علامة الحقيقة؟!

٤ـ لماذا كل هذا التكلف والتعب في بيان إشكال الدور، ألا يكفي أن نقول: التبادر فرع العلم بالوضع، وإذا كان عالما بالوضع، فكيف تردد المعنى عنده بين الحقيقي والمجازي؟! أليس هذا خلفا؟!

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص١٦٣ وما بعدها.

٢ـ بحوث في علم الأصول (عبد الساتر) ، ج٢، ص٢١١ وما بعدها.

٣ـ كفاية الأصول، ص٣٣.

## البحث رقم (٣٤)

## علامات الحقيقة والمجاز(٢)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «ومنها: صحَّةُ الحَمل» ص٨٠.

إلى قوله: «تحويلُ المجاز إلى حقيقة» ص٨١.

**ثانيا: المدخل**

كنا قد بدأنا في البحث السابق بذكر علامات الحقيقة والمجاز، وقد ذكرنا العلامة الأولى، وهي: التبادر، ورأينا أنها علامة تامة، وبقي أن نتناول في هذا البحث العلامتين الأخريين للحقيقة، وهما: صحة الحمل، والإطّراد.

سنوضح المراد من كل منهما على ما ادعاه المتمسك بهما علامة للحقيقة، ثم نقف وقفة تحقيق من المدعى، لنجد عدم تمامية ذلك.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**١. من علامات الحقيقة: صحة الحمل**

**أ. توضيح علامية صحة الحمل**

إدّعي أن صحة حمل اللفظ على معنى بالحمل الأولي الذاتي يدل على أن الموضوع هو عين المعنى الذي وضع له اللفظ، وبالحمل الشايع الصناعي يدل على أنه فرد منه.

لابد من أن نعود لنستذكر بعض ما تقدم في المنطق، فنقول:

الحمل الأوّلي: هو حمل أحد المتّفقين مفهوماً على الآخر، كما في قولنا: «الوجود وجود»، أو: «الماهية ماهية»، أو «الإنسان إنسان»؛ وذلك لأنّ حمل الشيء على نفسه حمل أوّلي دائماً.

وأما الحمل الشايع، فهو حمل أحد المختلفين مفهوماً على الآخر،

كما في قولنا: «الإنسان كلّي»، أو: «الإنسان شاعر»، وفي هذا الحمل يكون الموضوع أحد مصاديق المحمول.

ومثاله: صحة قولنا «الحيوان المفترس أسد» بالحمل الأولي، يدلّ على أن الحيوان المفترس متحد ذاتا ومفهوما وحقيقة مع المعنى الموضوع له كلمة (أسد)، وبذلك يتعيّن المعنى الموضوع له.

وصحة قولنا: «زيد إنسان» بالحمل الشايع، دلّ على أن زيدا فرد من هذا المعنى الكلي، وهذا المعنى الكلي هو المعنى الموضوع له كلمة (الإنسان).

وبعبارة أخرى: إذا صحّ الحمل الشايع بين المحمول والموضوع، كما في المثال المتقدم، فإنّ ذلك يدل على أنّ الموضوع أحد مصاديق المحمول لا المحمول عينه، إلّا أنّه مع ذلك سوف تدلّ صحة الحمل في المقام على أنّ اللفظ محل البحث قد استُخدم في معناه الحقيقي.

وكتطبيق اخر لعلامة (صحّة الحمل) نقول: لو كنا لا نعلم أنّ لفظ (الأسد) موضوع للانسان الشجاع أو لا؟ فنعبّر عن المعنى المشكوك ـ وهو (زيد) مثلًا ـ بلفظ إنسان، ثمّ نجعل الإنسان موضوعاً، ونحمل عليه لفظ الأسد، فنقول: «الإنسانُ أسد».

ونرى هنا أنه لا يصحّ حمل الأسد على الإنسان، فالأسد إذاً لم يستخدم على نحو الحقيقة في الإنسان.

والخلاصة في هذه العلامة: إنه إذا صحّ الحمل الأوّليّ الذاتيّ لِلَّفظ المراد استعلام حاله على معنىً، ثبت كونه هو المعنى الموضوع له، أي: هو حقيقة فيه، وإن صحّ الحمل الشائع، ثبت كون المحمول عليه مصداقاً لعنوان، وذلك العنوان هو المعنى الموضوع له اللفظ، أي: هو حقيقة فيه،

وإذا لم يصحّ كلا الحملين، ثبت عدم كون المحمول عليه نفس المعنى الموضوع له، ولا مصداقه.

**ب. الإشكال على علامية صحة الحمل**

وقد أشكل المصنف على تمامية علامية (صحة الحمل) على الحقيقية، وحاصل ما أفاده:

إنّ غاية ما تكشف عنه صحة الحمل، هو: أن المعنى المراد في جهة المحمول هو نفس المعنى المراد في جهة الموضوع؛ لأنّ الحمل يعني: الاتحاد والهو هوية كما يقولون؛ وأما أكثرمن ذلك؛ بأن تكشف عن إن هذا المعنى هو معنى حقيقي أم مجازي، فلا، وإنما يتم ذلك عن طريق الرجوع إلى مرتكزات الانسان، ومخزونه اللغوي، أي: عن طريق العلم الارتكازي السابق الناشئ عن الوضع، فإنه بدون ذلك، لا يمكنه أن يشخص كون معنى ما هو معنى حقيقي أو مجازي.

وإذا وصلت النوبة إلى الرجوع إلى المرتكزات، فإن لازم ذلك هو ورود ما أوردناه على العلامة السابقة ـ وهي التبادر ـ من الدور هنا أيضا؛

فمعرفة صحّة حمله على الحيوان المفترس موقوفة على أن نعلم أنّ ذاك المعنى ما هو، وأنّه هو معنى الحيوان المفترس، فجعل صحّة الحمل موجباً للعلم بذلك دور.

وبعبارة أخرى: العلم بالوضع متوقف على صحة الحمل، وصحة الحمل متوقفة على العلم بالوضع، فالعلم بالوضع ـ إذا ـ متوقف على العلم بالوضع، وهو دور باطل.

وعليه، فهذه العلامة غير تامة.

**٢. من علامات الحقيقة: الاطراد**

الاطراد في اللغة هو التتابع والتواتر، وأما في ما نحن فيه، فالمقصود به صحة استعمال اللفظ في المعنى المشكوك كونه حقيقيا في جميع الحالات والأفراد.

**أ . توضيح علامية الإطراد**

إذا استعمل اللفظ في المعنى في حالات متعددة ومتنوعة، وكان استعماله استعمالا مطَّردا، أي: بلا أي فرق بين استعمال واستعمال، يكون هذا المعنى حقيقيا.

فمثلا: إطلاق لفظ الأسد على كل فرد من أفراد الحيوان المفترس، لمّا كان مطرداً؛ بلا أي اختلاف وفرق، كشف ذلك عن كون الحيوان المفترس معنى حقيقياً لذلك اللفظ.

وخلافا لذلك إطلاق لفظ الأسد على كل فرد من أفراد الشجاع؛ إذ نلاحظ أنه ليس مطردا؛ فانّه يصح إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلي على الانسان وعلى جملة من الحيوانات، إلاّ أنّه لا يصح إطلاقه على النملة الشجاعة مثلاً، وهذا يكشف عن كونه من المعاني المجازية.

**ب . الإشكال على علامية الاطراد**

وقد أُشكل على علامية الاطراد بأنها لا تصلح للتمييز بين الحقيقة والمجاز؛ فإن الاطراد كما يصح في المعنى الحقيقي، كذلك يصح في المعنى المجازي، بمعنى: إن الاستعمال في معنى معين إذا صح مجازا، فإنه يطرد استعماله في ذلك المعنى إذا حُفظت كلُّ الخصوصيات والشؤون التي صح بها الاستعمال الأول.

فمثلا: عندما نستعمل لفظ الاسد في معنى الرجل الشجاع مجازا في

حالة من الحالات، وهي ثبوت درجة معينة من الشجاعة عند الرجل، ولتكن (٩٠٪)، فانه يصح استعمال هذا اللفظ في كل من حصلت عنده هذه الحالة، سواء أكان أبيض أم أسود، من هذه الملة أم تلك، صغيرا كان أم كبيرا، وهكذا.

وعلى هذا، فالاطراد لا يفيد في تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي.

**رابعا: متن المادة البحثية**

ومنها: صحّةُ الحملِ؛ فإن صحَّ الحملُ الأوّليُّ الذاتيُّ للّفظ المرادِ استعلامُ حالِه على معنىً، ثبت كونُه هو المعنى الموضوعَ له. وإن صحَّ الحملُ الشايعُ، ثبتَ كونُ المحمولِ عليه[١]مصداقاً لعنوان هو المعنى الموضوعُ له اللفظُ. وإذا لم يصحَّ كلا الحملينِ، ثبت عدمُ كونِ المحمولِ عليه نفسَ المعنى الموضوعِ له، ولا مصداقه.

والصحيحُ: أنّ صحّةَ الحمل إنّما تكونُ علامةً على كون المحمولِ عليه[٢]هو نفسَ المعنى المرادِ في المحمول، أو مصداقَ المعنى المراد، أمّا أنّ هذا المعنى المرادَ في جانب المحمولِ هل هو معنىً حقيقيٌّ للّفظِ أو مجازيٌّ؟ [٣]فلا سبيلَ إلى تعيّنِ ذلك عن طريقِ صحّةِ الحملِ، بل لابدَّ من أن يرجعَ الإنسانُ إلى مرتكزاتِه لكي يعيّن ذلكَ.

ومنها: الاطّرادُ، وهو أن يصحَّ استعمال اللفظِ في المعنى المشكوكِ كونُه حقيقياً في جميعِ الحالات، وبلحاظِ أيِّ فردٍ من أفراد ذلك المعنى، فيدلُّ الاطّرادُ في صحّة الاستعمال على كونِه هو المعنى الحقيقيَّ للّفظِ؛

---

(١)وهو الموضوع.

(٢)وهو الموضوع.

(٣)وهو الغرض من كون صحة الحمل علامة على الحقيقة.

إذ لا اطّرادَ في صحّةِ الاستعمال في المعنى المجازيِّ.

وقد أُجيبَ على ذلك بأنّ الاستعمال في معنىً إذا صحَّ مجازاً ولو في حال وبلحاظِ فردٍ[١]، صحَّ دائماً وبلحاظِ سائرِ الأفرادِ، مع الحفاظِ على كلٍّ الخصوصياتِ والشؤونِ التي بها صحَّ الاستعمال في تلك الحالةِ أو في ذلك الفردِ، فالاطّرادُ ثابتٌ إذاً في المعاني المجازيّةِ أيضاً مع الحفاظِ على الخصوصياتِ التي بها صحَّ الاستعمال[٢].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

قال الشهيد الثاني في المسالك: «عقد البيع وغيره من العقود، حقيقة في الصحيح، مجاز في الفاسد؛ لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما، كمبادرة المعنى إلى ذهن السامع عند إطلاق قولهم: (باع فلان داره)، وغيره ...، وعدم صحة السلب...، وانقسامه إلى الصحيح والفاسد أعم من الحقيقة».[٣]

وعلّق عليه السيد الحكيم ﷺ في نهج الفقاهة بقوله: «وصحة السلب: يعني عن الفاسد».[٤]

لاحظ هذين النصين لنكتشف معا المعلومات التالية ببركة ما تعلمناه في هذا البحث وما قبله:

١ـ إستعمل الشهيد الثاني ﷺ علامتين من علامات الحقيقة لإثبات أن «البيع» وغيره من العقود حقيقة في الصحيح، أي: المفيد للاثر المقصود منه، وهو النقل والإنتقال في البيع مثلا، وأما البيع الفاسد غير

---

(١)كما في استعمال الأسد في زيد الشجاع.

(٢)فلا يصلح علامة على الحقيقة.

(٣)مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، ج٢، الطبعة الحجرية، ص١٥٩.

(٤)نهج الفقاهة للسيد الحكيم، ص٢١.

المفيد، فهو بيع أيضا، ولكن، مجازا، وهاتان العلامتان هما:

الأولى: التبادر من إطلاق قولهم: «باع. . .»، والمقصود من الإطلاق هو ما تعلمته في البحث السابق؛ من أن التبادر إنما يكون علامة على الحقيقة، عندما يفهم المعنى المراد إثبات كون اللفظ حقيقة فيه من حاقّ اللفظ وحده، وبلا وجود قرينة.

الثانية: الإطراد، وقد عبر عنها الشهيد الثاني ﵀ بقوله: «وصحة السلب»، وهنا جاءت تعليقة السيد الحكيم بقوله: «عن الفاسد»، والمقصود بهذه العلامة ـ كما قلنا ـ هو الإطراد، بتقريب: إن كلمة (البيع) لو كانت حقيقة في البيع الفاسد أيضا كما هي حقيقة في الصحيح، لإطّرد استعمالها في الفاسد كما يطّرد في الصحيح، والحال أنها ليست مطردة فيه؛ إذ يمكن أن نسلب البيع عن الفاسد، فنقول عنه: «هذا ليس بيعا».

٢ـ تأمل قول الشهيد الثاني ﵀: «وانقسامه إلى الصحيح والفاسد أعم من الحقيقة» جيدا؛ لكي تعرف أنه إشارة إلى العلامة الثانية من العلامات التي ذكرها المصنف في بحثنا، وهي صحة الحمل، كما أنها اشارة أيضا إلى ما ردّ به المصنف هذه العلامة في بحثنا هذا أيضا، واليك التفصيل:

أشكل البعض على الشهيد الثاني ﵀، القائل بأن البيع حقيقة في الصحيح فقط، بإشكال حاصله: إن من علامات الحقيقة صحة الحمل كما أوضحناه في البحث، وفي ما نحن فيه يصح حمل «البيع الفاسد» على كلمة «البيع»؛ لصحة قولنا في تقسيم البيع: «البيع: بيع صحيح، وبيع فاسد»، وصحة الحمل علامة على الحقيقة كما ذكرنا.

وقد رد الشهيد ﵀ هذا الإشكال بما رد به الشهيد الصدر ﵀ في حلقتنا الثانية، فقال: صحة الحمل إنما هي علامة على صحة الاستعمال

لا على كون الاستعمال حقيقيا؛ فيمكن أن يكون المراد من «البيع» الذي قسموه البيع الأعم من كونه مستعملا حقيقة أو مجازا، وهذا معنى قولهم المشهور: «الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز».

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث علامتين من العلامات التي ادعي دلالتها على الحقيقة، وهما: صحة الحمل، والإطراد.

٢ـ أما صحة الحمل، فتقريب الاستدلال بها بأن نقول: إن صحة حمل اللفظ على معنى بالحمل الأولي الذاتي، يدل على أن الموضوع هو عين المعنى الذى وضع له اللفظ، وبالحمل الشايع الصناعي، على أنه فرد منه.

٢ـ يلاحظ على علامية صحة الحمل أن غاية ما تقتضيه هو صحة استعمال اللفظ في ما حمل عليه، وأما نوع هذا الاستعمال، وأنه حقيقي، أو مجازي، فلا.

٣ـ وأما الاطراد، فتقريب الاستدلال به، هو: إن إطراد صحة استعمال لفظ ما في معنى يشك في كونه معنى حقيقيا، في جميع الحالات، وبلحاظ جميع الأفراد، يدل على أنه معنى حقيقي؛ إذ لا إطراد في المعنى المجازي.

٤ـ وقد أجيب على علامية الاطراد، بأن الإطراد موجود حتى في المعاني المجازية إذا حافظنا على الحيثيات المأخوذة في صحة الاستعمال المجازي.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ كيف يمكن التمسك بصحة الحمل علامة على الحقيقة؟

٢ـ ما هو رأي المصنف ﷺ بصحة الحمل علامة على الحقيقة؟

٣ـ ما المقصود بالحمل الشائع والحمل الذاتي؟

٤ـ وضّح كيفية الإستناد إلى الإطراد لإثبات الحقيقة.

٥ـ بماذا أجيب على استناد البعض على الإطراد لإثبات الحقيقة؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ أذكر مثالا على صحة حمل لفظ على معنى ما بالحمل الأولي الذاتي، ومثالا آخر للحمل الشايع الصناعي.

٢ـ اذا لم يصح كلا الحملين في حمل لفظ ما على معنى ما، فماذا تكون النتيجة من حيث الوضع؟ مثّل لما تقول.

٣ـ أجيب على علامية الاطراد بتحققه في المعنى المجازي أيضا، ألا يمكن الفرار من هذا الاشكال بالتزام كون ما ادعي كونه معنى مجازيا معنا حقيقيا لا مجازيا؟! بين وجه ما تجيب به.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٢، ص ٢١٩، ٢١٥.

٢ـ محاضرات في علم الأصول، ج١، ص١٢٤.

٣ـ مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، ج٢، الطبعة الحجرية، ص١٥٩.

٤ـ نهج الفقاهة، للسيد الحكيم، ص٢١.

## البحث رقم (٣٥)

### ١. تحويل المجاز إلى حقيقة

### ٢. استعمال اللفظ وإرادة الخاص

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «تحويل المجاز إلى حقيقة» ص٨١.

إلى قوله: «الإشتراك، والترادف» ص٨٢.

**ثانيا: المدخل**

لا زلنا في هذا التمهيد الذي أعدّه المصنف ﭭ لدراسة الدليل الشرعي اللفظي، ونتناول في بحثنا هذا اليوم محورين من محاور هذا التمهيد:

أولهما: تحويل المجاز إلى حقيقة

ونتناول في هذا المحور ما ادعاه البعض؛ من أنه لا استعمال اسمه الاستعمال المجازي، بل جميع الاستعمالات حقيقية، فلا مجاز في اللفظ، نعم، هناك مجاز في التطبيق، وهو المسمى بالمجاز العقلي، والمجاز السكّاكي.

والثاني: استعمال اللفظ وإرادة الخاص

ونتناول فيه استعمال لفظ ما وإرادة حصة خاصة من حصصه، وسنذكر أن له طريقتين، الأولى: بواسطة المجاز، والاخرى: بواسطة الحقيقة، وهو ما نسميه بتعدد الدال والمدلول.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**١. توضيح المادة البحثية للمحور الأول (تحويل المجاز إلى حقيقة)**

التجوز على قسمين:

الأول: التجوز في الكلمة واللفظ (التجوز في مرحلة الاستعمال)

وهو المشهور، بحيث يؤتى بلفظة (أسد) ويراد بها غير معناها الحقيقي، وهو تجوز في مرحلة الاستعمال.

الثاني: المجاز العقلي السكاكي (التجوز في مرحلة التطبيق والإدعاء)

وهناك قسم آخر من التجوز يكون في مرحلة التطبيق والإدعاء؛، وهذا النوع الثاني من التجوز ينسب إلى السكّاكي، عالم اللغة المعروف؛ وذلك بأن يفرض أن كلمة (أسد) قد استعملت في معناها الموضوع له، وهو مفهوم الحيوان المفترس، ولكن المستعمل يدّعي عنايةً وتنزلا أن زيدا الشجاع فردٌ من الحيوان المفترس؛ لشدة مشابهته في الشجاعة له، فيطبّق المفهومَ (الحيوان المفترس) على مصداقه الخارجي، وهو زيد الشجاع.

وما نلاحظه هنا، هو أن اللفظ في النوع الثاني من التجوز قد استُعمل في معناه الموضوع له، فلا تجوُّز في هذه المرحلة، وإنما العناية والتدخل والتجوز أُعمل في مقام تطبيق المفهوم على غير مصداقه الحقيقي. فالعناية المبذولة عناية عقلية، وليست عناية لفظية واستعمالية.

وبعبارة أخرى: التجوّز في مجاز السكاكيّ إنّما هو في مرحلة التطبيق، والادّعاء، والتنزيل، والاعتبار؛ إذ نزل الرجل الشجاع منزلة الحيوان المفترس، واعتبره فردا من أفراده، لا في مرحلة الاستعمال، فاللفظ لم يستعمل إلّا في معناه الحقيقي.

وعلى هذا، فالمدلول المجازي بناء على هذا النوع الثاني من التجوز مدلول عقلي ادعائي لا مدلول لفظي.

**٢. توضيح المادة البحثية للمحور الثاني (استعمال اللفظ وإرادة الخاص)**

إذا استعمل اللفظ في معناه الموضوع له، فهو استعمال حقيقي كما هو الواضح، وأما إذا استعمل في غيره، فهو المجازي كما هو معروف أيضا.

وفي بعض الأحيان، يكون للمعنى الذي وضع له اللفظ حصص متعددة، من قبيل: لفظ (الرقبة)؛ فإن لها حصصا متعددة، كالمؤمنة والكافرة، والسوداء والبيضاء، وغيرها من الحصص.

وهكذا بالنسبة إلى لفظ (ماء)؛ إذ له حصص مختلفة أيضا؛ من قبيل: ماء الفرات، وماء دجلة، وماء شط العرب في بصرتنا الفيحاء، وماء البحر، وغيرها من الحصص.

وفي هذه الحالة الأخيرة، إذا استعمل هذا اللفظ في بعض تلك الحصص، وقع الاختلاف بين الأعلام في ماهية هذا الاستعمال، فهل يعد هذا الاستعمال حقيقيا أم مجازيا؟

والتحقيق:

هناك صورتان في ما نحن فيه:

الأولى: استعمال اللفظ بمفرده في الحصة

وذلك من قبيل: استعمال لفظ الرقبة لوحده في (الرقبة المؤمنة)، الذي هو حصة من طبيعي (الرقبة)، فنقول على سبيل المثال: «اعتق رقبة» بقصد الرقبة المؤمنة.

وفي هذه الصورة يكون الاستعمال مجازيا؛ إذ يعتبر من استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ إذ اللفظ وضع لطبيعي الرقبة الأعم من المؤمنة وغير المؤمنة، وبعبارة أخرى: لم يوضع اسم الجنس للمطلق بما هو مطلق، ولا للمقيد بما هو مقيد، وإنما ـ كما سيأتي في وضع اسماء

الأجناس ـ هو موضوع لذات الطبيعة المجردة، فلا الإطلاق أخذ فيها ولا التقييد، بينما استعمل في حصة خاصة هي الرقبة المؤمنة خاصة.

وعلى هذا يصح أن نقول: إن استعمال اللفظ لوحده وإرادة الخاص يعتبر استعمالا مجازيا لا حقيقيا.

الثانية: استعمال اللفظ مع القيد في الحصة

وذلك من قبيل: استعمال لفظ الرقبة المؤمنة في الحصة الخاصة نفسها، وهي (الرقبة المؤمنة)، فنقول مثلا: «إعتق رقبة مؤمنة».

وفي هذه الصورة، يعتبر الاستعمال استعمالا حقيقيا؛ لأنّ كل لفظ في الجملة قد استعمل في ما وضع له؛ فلفظ الرقبة استعمل في طبيعي الرقبة، وهو المعنى المشترك بين الرقبة المؤمنة وغير المؤمنة، وأما صفة الايمان، فقد دل عليها باستعمال (مؤمنة) في ما وضع له أيضا، فأصبح هذا اللفظ دالا على خصوص الحصة الخاصة من الرقبة.

وعلى هذا، فكل لفظ دال في الجملة قد استعمل في ما وضع له، فلا استعمال مجازي في البين.

ويطلق على إرادة الخاص بهذه الطريقة بطريقة تعدد الدال والمدلول، ونعنى بها: إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوال وبإزاء كل دال واحدٌ من تلك المعاني.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**تحويل المجاز إلى حقيقة**

إذا استعملَ الإنسانُ كلمةَ (الأسد) مثلًا، الموضوعةَ للحيوانِ المفترسِ في الرجلِ الشجاعِ، فهذا استعمال مجازيٌّ[1]. وقد يحتالُ لتحويلِه إلى

---

(١)وهو المجاز المشهور المعروف، وهو من المجاز في اللفظ.

استعمال حقيقيٍّ بأنْ يستعملَه في الحيوانِ المفترسِ[1] ويطبّقَه على الرجلِ الشجاعِ؛ بافتراض أنّه مصداقٌ للحيوانِ المفترسِ؛ إذ بالإمكانِ أنْ يفترضَ[2] غيرَ المصداق مصداقاً بالاعتبار والعنايةِ[3]. ففي هذه الحالةِ لا يوجد تجوّزٌ في الكلمَةِ[4]؛ لأنّها استُعملتْ فيما وُضعتْ له[5]، وإنّما العنايةُ[6] في تطبيقِ مدلولِها[7] على غيرِ مصداقِه[8]، فهو مجازٌ عقليٌّ لا لفظيٌّ[9].

**إستعمال اللفظ وإرادة الخاص**

إذا استُعمل اللفظُ وأريدَ به معنىً مباينٌ لما وُضع له، فهو مجازٌ بلا شكٍّ[10]، وأمّا إذا كان المعنى الموضوعُ له اللفظُ ذا حصصٍ وحالاتٍ كثيرةٍ وأُريد به بعضُ تلك الحصص، كما إذا أتيتَ بلفظٍ (الماء)[11] وأردتَ (ماءَ الفرات)[12]، فهذا له حالتان:

---

(١)الذي هو المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ.

(٢)المستعمِلُ.

(٣)والتنزيل والفرض.

(٤)واللفظ.

(٥)وهو الحيوان المفترس.

(٦)والتجوز.

(٧)وهو الحيوان المفترس.

(٨)وهو الرجل الشجاع.

(٩)كما كان الأمر عليه في المجاز المشهور.

(١٠)لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

(١١)الموضوع لطبيعي الماء ذي الحصص المتعددة.

(١٢)الذي هو إحدى الحصص.

الأولى: أن تستعملَ لفظةَ (الماء) بمفردِها في تلك الحصّةِ بالذات[١]، أي: في ماء الفراتِ بما هو ماءٌ خاص[٢]، وهذا يكونُ مجازاً؛ لأنّ اللفظَ لم يوضعْ للخاصِّ بما هو خاصٌّ[٣].

الثانية: أن تستعملَ لفظةَ (الماء) في معناها المشتركِ بين (ماء الفرات) وغيره[٤]، وتأتيَ بلفظٍ آخرَ يدلُّ على خصوصيةِ الفراتِ، بأن تقولَ: «ائتني بماءِ الفراتِ»، فالحصّةُ الخاصّةُ قد أُفيدتْ بمجموعِ كلمتي (ماء) و(الفَرات) لا بكلمةِ (ماء) فقط، وكلٌّ من الكلمتينِ قد استُعملتْ في معناها الموضوعةِ له، فلا تجوُّزَ.

ونطلِقُ على إرادةِ الخاصِّ بهذا النحوِ (طريقةَ تعدُّدِ الدالِّ[٥] والمدلول[٦]).

فطريقةُ تعدُّدِ الدالِّ والمدلولِ نعني بها: إفادةَ مجموعةٍ من المعاني بمجموعةٍ من الدوالِّ، وبإزاءِ كلِّ دالٍّ واحدٌ من تلك المعاني[٧].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال السيد الخوئي ﭬ في محاضراته، في مقام الكلام في استعمال

---

(١)وهي (ماء الفرات) لا غير.

(٢)أي: حصة خاصة من طبيعي الماء، وهي (ماء الفرات).

(٣)كما أنها لم توضع للمطلق بما هو مطلق، وإنما ـ كما سيأتي في وضع اسماء الأجناس ـ هو موضوع لذات الطبيعة المجردة، فلا الاطلاق أخذ فيها ولا التقييد.

(٤)وهو ما كنا نسميه بالطبيعي والمطلق.

(٥)وهو اللفظ.

(٦)وهو المعنى.

(٧)التي وضع بإزائها.

اللفظ في المعنى المجازي، وفي أنه يحتاج إلى وضع جديد في هذا المعنى المجازي، أم يكفي الوضع الأول؟ وهو ما درسناه سابقا:

«التحقيق في المقام أن يقال: إن البحث عن ذلك يبتني على إثبات أمرين:

الأول: وجود الاستعمالات المجازيّة في الألفاظ المتداولة بين العرف. . . .

الثاني:. . .

وحيث لم يثبت كلا الأمرين، فلا موضوع لهذا البحث؛ أما عدم ثبوت الأمر الأول، فلإمكان أن نلتزم بما نسب إلى السكّاكي؛ من أن اللفظ يستعمل دائما في المعنى الموضوع له، غاية الأمر، إن التطبيق قد يكون مبتنيا على التنزيل والإدعاء، بمعنى: أن المستعمل ينزِّل شيئا منزلة المعنى الحقيقي، ويعتبره هو، فيستعمل اللفظ فيه، فيكون الاستعمال حقيقيا، ولا بُعد في ما نُسب إليه. . . .

وقد تلخص من ذلك: أن ما نسب إلى السكاكي من إنكار المجاز في الكلمة، وأن جميع الاستعمالات بشتى أنواعها وأشكالها استعمالات حقيقية، أقرب إلى الحق، وعلى ذلك، لا يبقى مجال لهذا البحث؛ فإن موضوعه الاستعمال المجازي، والمفروض أنّه لا مجاز في الكلمة حتى يقع البحث في أن صحته متوقفة على. . . ، بل المجاز حينئذ إنما هو في الإسناد والتطبيق، وبعد التصرف في الإسناد، وتنزيل المعنى المجازي بمنزلة المعنى الحقيقي، واعتباره فردا منه إدعاء، فالاستعمال استعمال في المعنى الحقيقي لا محالة».[(١)]

١ـ إستفد مما تعلمته في هذا البحث والبحوث السابقة في شرح

---

(١)محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٩٢ـ ٩٣.

وتوضيح عبارة السيد الخوئي ﷺ.

٢ـ إستفد من هذه العبارة في توضيح الثمرة من القول بالمجاز في اللفظ (المجاز اللفظي)، أو القول بالمجاز في الاستعمال والتطبيق (المجازالعقلي).

٣ـ بماذا عبّر السيد الخوئي عن المجاز اللفظي؟ وبماذا عبّر عن المجاز العقلي؟

**التطبيق الثاني**

لو قال المولى للعبد: «إيتني بماء»، فأحضر له العبد ماءً غير بارد.

١ـ هل يحق للمولى أن يعاقب العبد على عدم إتيانه بماء بارد، وأنه كان قد أراد الماء البارد للشرب؟ ولماذا؟

٢ـ لو كنت أنت مكان هذا العبد، فبماذا يمكن أن تدافع عن نفسك لتدفع العقوبة؟ بيّن ذلك مستفيدا مما تعلمته في هذا البحث، أو غيره.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث محورين من أبحاث التمهيد الذي أعدّه المصنف ﷺ لمباحث الدليل الشرعي اللفظي:

٢ـ المحور الأول: تحويل المجاز إلى حقيقة.

وقد ذكرنا فيه أن المجاز نوعان باعتبار محل العناية والتجوّز، فإن كان التجوز في اللفظ، كان المجاز لفظيا، وإن كان في التطبيق لا في اللفظ، فإنه المجاز العقلي، وعليه يحول المجاز اللفظي إلى مجاز عقلي، فلا يكون في اللغة أي مجازيّة في اللفظ، وتكون الاستعمالات كلها حقيقية.

٣ـ المحور الثاني: استعمال اللفظ وإرادة الخاص. فإن الدلالة على حصّة خاصّة من معنى ما باللفظ، لها طريقتان:

الأولى: إطلاق اللفظ وإرادة حصة خاصة من حصصه، وهو من المجاز المشهور المعروف.

الثانية: استعمال اكثر من لفظ ـ دال ـ لهذا الغرض، كما في قولنا: «ماء الفرات»، وهذا استعمال حقيقي على الطريقة المسماة بطريقة تعدد الدال والمدلول، المقصود بها إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوال، بإزاءكل دال أحد تلك المعاني.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما هو المجاز العقلي؟ وما فرقه عن المجاز اللفظي؟

٢ـ كيف يمكن للمتكلم أن يفترض غير المصداق مصداقا؟

٣ـ ما المقصود بقوله ﵀: «أن تستعمل لفظ (الماء) بمفردها في تلك الحصة بالذات. . . ؛ لأن اللفظ لم يوضع للخاص بما هو خاص»؟

٤ـ ما المراد بطريقة تعدد الدال والمدلول؟

٥ـ إذا كان اللفظ ذا حصص وحالات كثيرة، فمذا يسمى وضع اللفظ بإزائه؟

**ب . إختبارات منظوميَّة**

١ـ لماذا يُحتال في بعض الأحيان لتحويل الاستعمال المجازي إلى استعمال حقيقي؟

٢ـ ما المقصود بالعناية في التطبيق؟

٣ـ لصحة أيّ مجاز، لابد وأن يكون هناك شبه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فكيف عبّر المصنف ﵀ بأن المعنى المجازي معنى مباين للمعنى الحقيقي في المحور الثاني لبحث اليوم؟

٤ـ ما فائدة البحث في المحور الثاني الذي مر في بحث اليوم؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص١١٧وما بعدها.

٢ـ كفاية الأصول، ص٤٢.

٣ـ محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٩٢ وما بعدها.

٤ـ تهذيب الأصول، ج١، ص٤٣ وما بعدها.

## البحث رقم (٣٦)

## الإشتراك، والترادف

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الإشتراك، والترادف» ص٨٢.

إلى قوله: «تصنيف اللغة» ص٨٤.

**ثانيا: المدخل**

لازلنا في هذا التمهيد الذي عقده المصنف ﷺ للكلام في الدليل الشرعي اللفظي، ووصل بنا المسير إلى مبحث آخر من مباحث العلاقات بين الألفاظ، وهو: مبحث الإشتراك والترادف.

ومحل البحث هنا ـ بعد تعريف كل من هذين المصطلحين ـ في إمكانية تصوير وقوع هذين في اللغة، بناء على المسالك المختلفة للوضع، فنبدأ بغير مسلك التعهُّد، لنرى أنه ممكن، رادّين ما قد يُتوهم الإشكال به في المقام.

ثم نعرج في بحثنا على مسلك التعهُّد، ذاكرين ما قد يرد عليه في تصوير الإشتراك والترادف، ثم نذكر ما يمكن لأصحاب هذا المسلك أن يبدوه دفاعا عن مسلكهم.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**حقيقة الاشتراك والترادف**

الاشتراك: هو وجود لفظ واحد موضوع لعدة معاني بعدد تلك المعاني، أي: وضع بإزاء كل منها بوضع مستقل، كلفظ العين مثلا، فهو موضوع للباصرة مرة، وللذهب مرة أخرى، وللنابعة ثالثة، وللجاسوس رابعة.

وأما الترادف، فهو أن يوضع عدة ألفاظ لمعنى واحد، ويمثلون له

بالحيوان المفترس، الذي وضع له الأسد، والسبع، والغضنفر، وغيرها من الألفاظ المعروفة، ويعد استعمال كل واحد من هذه الألفاظ في الحيوان المفترس استعمالا حقيقيا؛ فإنه استعمال للفظ في ما وضع له.

**تقسيم الاشتراك إلى اللفظي والمعنوي**

يقسم الاشتراك إلى الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي.

أما اللفظي، فهو يعني أن الاشتراك من حيث اللفظ، وأما المعاني، فمتعددة، كما تقدم.

وأما الاشتراك المعنوي، فيكون الاشتراك فيه في المعنى، فهو واحد، والاشتراك في اللفظ، فهو واحد أيضا، فالوضع فيه للفظ واحد في معنى واحد جامع بين مصاديق متعددة، كما في أسماء الأجناس؛ إذ هي عادة مشتركات معنوية. فالأسد، والانسان، والرقبة، والبيع، وغيرها كلها مشتركات معنوية؛ إذ لكل واحد منها مصاديق متعددة، ينطبق اللفظ عليها كلها بلا أي اختلاف.

**الإشكال على الاشتراك في اللغة**

ادّعى بعضهم استحالة وقوع الاشتراك في اللغة؛ وامتناعه امتناعاً غيرياً؛ بمعنى: انه مناف لحكمة الوضع والغرض منه، بتقريب: أنّ الغرض والحكمة من الوضع هو التفهيم، وإبراز المعاني لإيصالها إلى الغير، والاشتراك يكون منشأ للإجمال والتردد، فهو مناف لحكمة الوضع، وبالتالى، يكون ممتنعا امتناعاً غيرياً.

**عدم تمامية الإشكال على الاشتراك**

والصحيح: عدم تمامية الإشكال المتقدم، وأن الاشتراك لا يستلزم خلاف الحكمة، ولا نقض الغرض أبدا؛ إذ يكفي في دفع الاشكال

المتقدم أن نصور فائدة من الاشتراك، وهذا ما يمكن تصويره بسهولة؛ بواسطة الاستفادة من القرائن المعيِّنة للمعنى المراد.

وما نقوله في الاشتراك نقوله في الترادف؛ إذ لا يقتضي وضع أكثر من لفظ لمعنى واحد أية مشكلة، أو يستلزم أي تال باطل، أو خلاف حكمة.

هذا لو كنا نبني على نظرية الاعتبار أو القرن الكيد في الوضع.

**مشكلة إمكان الاشتراك والترادف بناء على مسلك التعهُّد**

نعم، لو بنينا على نظرية التعهد التي تقدمت للمحقق الخوئي ﭭ، فإن أصحاب هذه النظرية سيصطدمون بإشكال في المقام، وحاصله:

إن التعهد الذي يقوم به الواضع طبق نظرية التعهد لا يخلو عن أحد حالتين:

**الأولى: الصيغة السلبية**

وهي: أن يتعهد الواضع بأن لا يأتي باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يضع اللفظ له.

وبناء على هذه الحالة، سيكون الاشتراك ممتنعا، والترادف ممكنا، وإليك تفصيل ذلك:

لو أردنا أن نطبق الصيغة السلبية المتقدمة الذكر على لفظ العين مثلا، وهو المشترك اللفظي، فسيكون التعهد كالتالي:

١ـ أتعهد بأن لا أتي بلفظ العين إلا إذا قصدت تفهيم العين الباصرة

٢ـ أتعهد بأن لا أتي بلفظ العين إلا إذا قصدت تفهيم الجاسوس

٣ـ أتعهد بأن لا أتي بلفظ العين إلا إذا قصدت تفهيم عين الماء

ومن الواضح أن المتعهد في مثل هذه الحالة لا يمكنه أبدا أن يفي

بجميع هذه التعهدات والالتزامات فيما إذا أراد أن يستعمل لفظ العين؛ فإنه بمجرد أن يستعملها في المعنى الأول فإنه يكون قد خرق تعهده الثاني والثالث، وهكذا بالنسبة إلى جميع الألفاظ المشتركة.

وأما بالنسبة إلى الترادف، فإنه سيكون ممكنا بناء على هذه الصيغة؛ فإن تعهداته ستكون كالتالي:

١ـ أتعهد بأن لا أتي بلفظ الأسد إلا إذا قصدت الحيوان المفترس

٢ـ أتعهد بأن لا أتي بلفظ الغضنفر إلا إذا قصدت الحيوان المفترس

٣ـ أتعهد بأن لا أتي بلفظ الهزبر إلا إذا قصدت الحيوان المفترس

ومن الواضح أنه يمكنه أن يفي بجميع هذه التعهدات فيما إذا استعمل أي لفظ من هذه الألفاظ في الحيوان المفترس؛ فإن أية صيغة من هذه الصيغ لا تتضمن أن لا يستعمل غير هذا اللفظ في المعنى نفسه، فلا يمتنع الترادف.

**الثانية: الصيغة الإيجابية**

وأما الصيغة الثانية للوضع بناء على مسلك التعهُّد، فهي الصيغة الايجابية، بمعنى: أن يتعهد بأنه يأتي باللفظ الفلاني إذا قصد تفهيم المعنى.

وبناء على هذه الصيغة سيمتنع الترادف ولن يمتنع الاشتراك.

أما امتناع الترادف؛ فإن المفروض أنه تعهد بهذه الكيفية:

١ـ أتعهد بالاتيان بلفظ الاسد إذا قصدت الحيوان المفترس

٢ـ أتعهد بالاتيان بلفظ الغضنفر إذا قصدت الحيوان المفترس

٣ـ أتعهد بالاتيان بلفظ الهزبر إذا قصدت الحيوان المفترس

ومن الوضح أنه إذا قصد الحيوان المفترس في استعمال من

استعمالاته، فإنه لن يعد موفيا بما تعهد به إلا إذا جاء بجميع الألفاظ، وهذا ما لم يقصده المتعهد قطعا كما هو واضح.

وأما عدم امتناع الاشتراك؛ فلأن تعهده بالنسبة إلى الاشتراك على هذا الصيغة الايجابية ستكون كالتالي:

١ـ أتعهد بالاتيان بلفظ العين إذا قصدت العين الباصرة

٢ـ أتعهد بالاتيان بلفظ العين إذا قصدت عين الماء

٣ـ أتعهد بالاتيان بلفظ العين إذا قصدت الجاسوس

فإذا قصد أن يفهم العين الباصرة، فما عليه إلا أن يأتي بلفظ العين، وإتيانه بهذا اللفظ لن يستلزم منه أي محذور وخروج عما تعهد به؛ إذ لا تتضمن الصيغة الايجابية للتعهد التزاما وتعهدا بأن لا يأتي بلفظ العين عند عدم إرادة الباصرة مثلا حتى يستلزم إرادة كلا المعنيين عند الاتيان باللفظ.

هذا هو الإشكال الذي يوجه إلى إمكان الاشتراك والترادف بناء على مسلك التعهُّد.

**رد الإشكال المتقدم على مسلك التعهُّد**

وقد ذكر المصنف ﷺ ثلاثة أجوبة للتخلص من الاشكال المتقدم على مسلك التعهُّد، وإليك تفصيلها:

**الجواب الأول: تعدد المتعهد**

بأن نفترض تعدد الواضع المتعهد، فيرتفع الإشكال كما هو واضح؛ إذ كل من هؤلاء يفي بما تعهد به بلا أن يتصادم مع تعهد الاخر؛ إذ هو ليس مسؤولا إلا عن تعهده، ولم يتعهد بان لا يخرق ما تعهد به الآخر كما هو واضح.

**الجواب الثاني: وحدة المتعهد**

وطبق هذا الجواب يكون المتعهد واحدا؛ وذلك بالترتيب التالي:

١ـ باستخدام الصيغة السلبية

أ ـ إذا أراد المتعهد أن يتخلص من إشكال الاشتراك طبقا للصيغة السلبية، يمكنه أن يتعهد بالتالي:

ـ أتعهد بعدم الاتيان بالعين إلا إذا قصدت تفهيم أحد المعاني التالية:

أـ الباصرة بخصوصها (أي: دون غيرها)

ب ـ عين الماء بخصوصها (أي: دون غيرها)

ج ـ الجاسوس بخصوصه (أي: دون غيره)

وهكذا بالنسبة إلى سائر المشتركات.

فالتعهد هنا واحد إلا أنه تخييري بالنسبة إلى المتعهد الواضع، فله أن يختار من هذه المعاني المختلفة للمشترك اللفظي.

فإذا أتى بلفظ العين وأراد منها المعنى الأول مثلا، فإنه لم يخرق تعهده أبدا؛ فإن المعنى الذي استعمل اللفظ فيه داخل في ما كان قد تعهد به؛ بعد ان كان مخيرا بين المعاني المختلفة المتعددة كما تقدم، وأما المعاني الأخرى التي وردت في (ب، ج)، فإنها كانت على نحو البدل لا التعيين كما كان الأمر عليه في الصيغة القديمة.

نعم، المشكلة في هذا التصوير، هي أن السامع سيكون مترددا في ما قصده المتكلم؛ إذ ما أدراه ما الذي قصده من المعاني الثلاثة المذكورة؟!

وهذه المشكلة يتخلص منها بإقامة القرينة على المراد من هذه المعاني، فترتفع مشكلة الاجمال.

وبناء على هذه الصيغة، فإنه لن يقع في المشكلة التي ذكرت في

الاشكال المتقدم.

ب ـ وأما بالنسبة إلى اشكال الترادف بالصيغة السلبية، فللتخلص منه، يتعهّد الواضع بالصيغة التالية:

ـ أتعهد أن لا أقصد هذا المعنى إلا إذا جئت بلفظ الأسد، أو الغضنفر، أو الهزبر.

وعلى هذا التعهد؛ فإنه لن يكون ملزما بالاتيان بجميع المرادفات إذا قصد تفهيم الحيوان المفترس، فلا مشكلة في الترادف إذا.

هذا كله بناء على الصيغة السلبية.

١ـ باستخدام الصيغة الايجابية

أ ـ للتخلص من إشكال الاشتراك بالصيغة الايجابية، يمكن أن يتعهد الواضع بالتالي:

ـ أتعهد بالاتيان بلفظ العين إذا قصدت الباصرة أو الجاسوس أو. . . .

بمعنى: أنه مخير بين تلك المعاني.

ومن الواضح أنه لن يقع في أي خرق لتعهده في هذه الحالة، وأما مشكلة الاجمال التي ستقع للسامع، فكما تقدم، يمكن لرفعها الرجوع إلى القرائن التي ينصبها المتكلم لأجل ذلك.

ب ـ للتخلص من إشكال الترادف بالصيغة الايجابية، يمكن أن يتعهد الواضع بالتالي:

ـ أتعهد بالاتيان بلفظ الأسد أو الغضنفر أو الهزبر. . . إذا قصدت تفهيم الحيوان المفترس.

ومن الواضح أنه بناء على هذا التعهد لن يقع المتعهد في مشكلة لزوم ذكر جميع المترادفات فيما إذا أراد تفهيم المعنى؛ إذ أن تعهده كان على

نحو التخيير منذ البداية.

**الجواب الثالث: وحدة المتعهد وتعدُّد التعهُّد**

ويبتني هذا الجواب الأخير على وحدة المتعهد وتعدد التعهد، وذلك بأن يكون كل تعهد مشروطا، وذلك بالتفصيل التالي:

١ـ بناء على الصيغة السلبية، يتعهد كالتالي:

**أ. للتخلص من إشكال الاشتراك**

١ـ أتعهد بأن لا آتي بلفظ العين إلا إذا قصدت الباصرة بشرط أن لا أقصد الجاسوس.

٢ـ أتعهد بأن لا آتي بلفظ العين إلا إذا قصدت الجاسوس بشرط أن لا أقصد الباصرة.

وهكذا بالنسبة إلى سائر المشتركات.

وعلى هذا، فلن يلزم أي خرق لتعهده إذا جاء باللفظ وقصد أحد المعاني بعينها؛ فإن تعهده كان مشروطا بعدم قصده المعنى الاخر.

**ب. للتخلص من إشكال الترادف**

واما إشكال الترادف، فيمكنه ان يتخلص منه بالاستفادة من الصيغة الايجابية بأن يتعهد التالي:

١ـ أتعهد بالاتيان بلفظ الاسد إذا قصدت الحيوان المفترس بشرط أن لا آتي بلفظ الغضنفر والهزبر و. . . لذلك.

٢ـ أتعهد بالاتيان بلفظ الغضنفر إذا قصدت الحيوان المفترس بشرط أن لا آتي بلفظ الأسد والهزبر و. . . لذلك.

٣ـ أتعهد بالاتيان بلفظ الهزبر إذا قصدت الحيوان المفترس بشرط أن لا آتي بلفظ الأسد والغضنفر و. . . لذلك.

وبناء على هذا التعهد، فإن المتكلم لن يكون مجبرا بأن يذكر جميع المرادفات فيما لو قصد تفهيم معناها؛ إذ أن تعهده كان مشروطا منذ البداية. [١]

---

(١)هذا ما ذكره المصنف لدفع الاشكالات على مبنى التعهد، إلا أن السيد الخوئي ﰀ (وهو من أصحاب المذهب نفسه كما تقدم)، ذكر طريقة أخرى للتخلص من إشكال الاشتراك، فقال: «وأمّا على ما نراه من أنّ حقيقة الوضع التعهد والالتزام النفساني، فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور، وهو تعدد الوضع على نحو الاستقلال في اللفظ الواحد، والوجه في ذلك، هو: أنّ معنى التعهد ـ كما عرفت ـ عبارة عن تعهد الواضع في نفسه بأنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص، لا يريد منه إلّا تفهيم معنى خاص، ومن المعلوم: أنّه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنّه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلّا تفهيم معنى آخر يباين الأوّل، ضرورة أنّ معنى ذلك ليس إلّا النقض لما تعهّده أولًا.

أو فقل: إنّ الوضع ـ على ما ذكرناه ـ عبارة عن ذلك التعهد المجرد عن الإتيان بأيّة قرينة، وعليه فلا يمكن للواضع أن يجمع بين تعهدين كذلك أو أزيد في لفظ واحد؛ فإنّ الثاني مناقض للأوّل، ولا يجتمع معه، إلّا أن يرفع يده عن الأوّل، ويلتزم ثانياً بأنّه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين، فالذي يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى، أعني به: رفع اليد عن الالتزام الأوّل، والالتزام من جديد بأنّه متى ما تكلم بذلك اللفظ، فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين، على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص.

نعم، في مقام الاستعمال لابدّ من نصب قرينة على إرادة تفهيم أحدهما بالخصوص؛ فانّ اللفظ غير دال إلّا على إرادة أحدهما لا بعينه، فهذا المعنى نتيجةً كالاشتراك اللفظي من ناحية تعدد الموضوع له، وكون استعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين، أو المعاني استعمالا حقيقياً ومحتاجاً إلى نصب قرينة معيّنة.

نعم، الفرق بينهما من ناحية الوضع فقط، فانّه متعدد في الاشتراك بالمعنى المشهور

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الاشتراك والترادف**

لا شكَّ في إمكانِ[(١)] الاشتراك، (وهو وجودُ معنيينِ للفظٍ واحدٍ)،

---

والمتنازع فيه، وواحد في الاشتراك على مسلكنا». محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٢٢٦ـ ٢٣٠.

ولو تأملنا جيدا في ما ذكره صاحب المسلك نفسه، فإننا سنرى أن التعهد الذي يذهبون إليه إنما هو بالصيغة الايجابية ليس إلا، فليس هناك صيغة سلبية.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، الصيغة الايجابية المذكورة في العبارة المتقدمة الذكر صيغة خاصة، وهي أن يتعهد الواضع في نفسه «بأنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص، لا يريد منه إلّا تفهيم معنى خاص»، فالجملة على هذا تبدأ بالتكلم بلفظ مخصوص، وهذا هو الشرط، وأما جوابه، فهو «أنه لا يريد منه إلا المعنى المخصوص».

وإذا ما رجعنا إلى ما ورد في متن الحلقة الثانية كما سترى، فإننا سنرى صيغتين مختلفتين للصيغة الايجابية، كلتاهما لا تعبِّران عمّا تقدم على لسان السيد الخوئي:

أما الأولى، فقد عبر عنها المصنف بقوله: «الالتزام بالاتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى».

وأما الثانية، فقد عبر عنها ﷺ بقوله: «أن يكون متعهدا عند قصد تفهيم المعنى بالاتيان بـ . . .».

ويترتب على هذه الصيغ اختلافات متعددة طبعا، فانتبه.

(١)فالبحث كله في الامكان وعدم ما يمنع منه، وأما أنه واجب وضروري الوقوع أو لا، فإنه ليس محل الكلام هنا. ويمكنك أن ترجع إلى المفصلات لذلك.

وقد ذكروا دليلاً لضرورته ولزوم وقوعه في اللغة: أن المعاني التى يتصورها الذهن غير متناهية، والألفاظ الموضوعة لأداء تلك المعاني متناهية، فيضطر الإنسان الاجتماعى لاستخدام لفظ واحد في أكثر من معنى؛ لاستيعاب المعاني اللا متناهية

والترادفِ، (وهو وجودُ لفظينِ[١] لمعنىً واحدٍ)، بناءً على غيرِ مسلك التعهُّد في تفسيرِ الوضع. ومجرّدُ كونِ الاشتراكِ مؤدّياً إلى الإجمالِ وتردّدِ السامعِ في المعنى المقصودِ، لا يوجبُ فقدانَ الوضعِ المتعدّدِ لحكمتِه[٢]؛ لأنّ حكمتَه إنّما هي إيجادُ ما يَصلحُ للتفهيمِ في مقامِ الاستعمال ولو بضمِّ القرينة.

وأمّا على مسلك التعهُّد، فلا يخلو تصويرُ الاشتراكِ والترادفِ مِن إشكال؛ لأنّ التعهّدَ إذا كان بمعنى (الالتزام بعدمِ الإتيانِ باللفظِ، إلّا إذا قَصدَ تفهيمَ المعنى الذي يضعُ له اللفظَ)[٣]، امتنعَ الاشتراكُ، المتضمّنُ لتعهّدَين من هذا القبيل بالنسبةِ إلى لفظٍ واحد[٤]؛ إذ يلزمُ أن يكونَ عند الإتيانِ باللفظِ قاصداً لكلا المعنيين[٥]؛ وفاءً بكلا التعهّدين، وهو غيرُ مقصودٍ من المتعهّدِ جزماً.

وإذا كان التعهّدُ بمعنى: (الالتزام بالإتيانِ باللفظ عندَ قصدِ تفهيمِ المعنى)[٦]، إمتنعَ الترادفُ، المتضمّنُ[٧] لتعهّدَين مِن هذا القبيلِ بالنسبةِ

---

بالألفاظ المتناهية في مقام التعبير عن هذه المعاني، وليس معنى ذلك إلا ضرورة وقوع الإشتراك في اللغة. راجع: بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٣، ص٩١.

(١)أو عدة ألفاظ، موضوع كل منهما على حدة للمعنى نفسه.

(٢)وهو التفهيم، ورفع التحير، وتشخيص المراد.

(٣)وهو ما يسمى بالصيغة السلبية للتعهد.

(٤)أي: الاشتراك يتضمن. . . .

(٥)أو المعاني.

(٦)وهو ما أسميناه بالصيغة الايجابية للتعهد.

(٧)أي: الترادف يتضمن. . . .

إلى معنىً واحدٍ؛ إذ يلزمُ أن يأتيَ بكلا اللفظينِ عندَ قصدِ تفهيمِ المعنى[١]، وهو غيرُ مقصودٍ من المتعهِّدِ جزماً.

وحلُّ الإشكال:

إمّا بافتراضِ تعدّدِ المتعهّد.[٢]

أو وحدةِ المتعهّدِ؛ بأن يكونَ متعهّداً بعدمِ الإتيانِ باللّفظِ إلّا إذا قصدَ تفهيمَ أحدِ المعنيينِ بخصوصِه[٣]، أو متعهّداً عند قصدِ تفهيمِ المعنى بالإتيان بأحدِ اللفظين[٤].

أو[٥]فرضِ تعهّدَينِ مشروطَينِ على نحوٍ يكونُ المتعهَّدُ به في كلٍّ منهما مقيَّداً بعدمِ الآخر[٦].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال السيد الإمام ﰐ في تهذيب الأصول:

«الأمر الثاني عشر: في الإشتراك:

الحق وقوع الإشتراك فضلا عن إمكانه، ومنشأه، إما تداخل اللغات، أو حدوث الأوضاع التعينية بالاستعمال في ما يناسب المعنى الأول، أو

---

(١)الواحد.

(٢)وهو الجواب الأول الذي تقدم في الشرح.

(٣)على التخيير. وهذا هو حل الإشكال بالاستفادة من الصيغة السلبية للتعهد.

(٤)وهذا حله بالاستفادة من الصيغة الايجابية.

(٥)الجواب الثالث للإشكال.

(٦)كما تقدم بالتفصيل في الشرح.

غير ذلك من الأسباب».[(١)]

لو تأملت في هذا النص، لفهمت أن الكلام في الإشتراك يقع في مقامين: أولهما: إمكان الوقوع، والثاني: وقوع هذا الشيء الذي ثبت كونه ممكنا.

ولا تصل النوبة إلى المقام الثاني، إلا إذا ثبت في المقام الأول الإمكان، وإلا، فغير الممكن لا نحتاج إلى البحث عن وقوعه وعدمه خارجا؛ إذ المفروض أنه غير ممكن الوقوع، فكيف يقع؟!

بعد هذا التوضيح، إرجع إلى ماذكرناه لك في بحثنا الحاضر، هل تجده كلاما في المقام الأول؟ أم الثاني؟

حاول أن لا تنسى البحث بهذه الطريقة الفنية، فإن أردت البحث في وجود شيء ما على وجه هذه الارض مثلا، فعليك أن تبحث أولا في إمكانه، وهل هناك مانع يمنع من وجوده أم لا؟ ثم تبحث في المقام الثاني عن أن هذا الذي ثبت كونه ممكن الوجود في المقام الأول ـ على فرض ثبوت الإمكان ـ هل وجد في الخارج أم لا؟ فما كلُّ ممكنٍ بواقع.[(٢)]

**التطبيق الثاني**

قال في الكفاية: «الحادي عشر: الحق وقوع الإشتراك؛ للنقل، والتبادر، وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد، وإن أحاله بعض؛ لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع؛ لخفاء القرائن؛ لمنع الإخلال

---

(١)تهذيب الأصول، ج١، ص٩٢.

(٢)راجع بهذا الشأن: كلام المصنف ﷺ في بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص١١٦.

أولا؛ لإمكان الإتكال على القرائن الواضحة، ومنع كونه مخلا بالحكمة ثانيا؛ لتعلق الغرض بالإجمال ثانيا».[1]

أـ ما هو المقام الذي يتكلم فيه صاحب الكفاية؟ هل هو مقام الإمكان أم مقام الوقوع؟

ب ـ لاحظ نوع الإشكال الذي أورده البعض عليه، والذي أشار له هو ﵁ بقوله: «وإن أحاله بعض؛ لاخلاله. . .»، لتجد أن الإشكال نابع من مقام الإمكان؛ فإن المراد منه، هو: كيف يقع وهو غير ممكن؛ لأنه يستلزم الاخلال. . . ؟

ج ـ لاحظ ماردّ به صاحب الكفاية هذا الإشكال، بماذا يختلف عما ذكره المصنف ﵁ كردّ على الإشكال نفسه؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ لا إشكال في إمكان الاشتراك والترادف بناء على غير مسلك التعهُّد، بلا أن يلزم إشكال اللغوية، الذي تخيّله البعضُ لإثبات عدم إمكان الإشتراك على هذا المسلك.

٢ـ الصيغة السلبية للتعهد (الالتزام بعدم الاتيان باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يضع له اللفظ)، يلزم منها امتناع الاشتراك؛ لأنه خرق للتعهد السابق.

٣ـ الصيغة الايجابية للتعهد (الالتزام بالاتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى) يلزم منها امتناع الترادف؛ إذ يلزم الاتيان بجميع المترادفات إذا أراد تفهيم المعنى الموضوع له.

---

(١)كفاية الأصول، ص٥١.

٤ـ هناك ثلاثة حلول للتخلص من امتناع الاشتراك والترادف على مسلك التعهُّد، يعتمد الأول منها على تعدد المتعهد، ويعتمد الثاني منها على وحدته ووحدة المتعهد به؛ بأن يتعهد تعهدا واحدا ولكنه تخييري، ويعتمد الثالث منها على وحدة المتعهد وتعدد التعهد؛ بأن يتعهد تعهدات مشروطة.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلّمية**

١ـ ما المراد بكل من الإشتراك والترادف؟

٢ـ لماذا لم يكن شكٌّ في إمكان الإشتراك والترادف بناء على غير مسلك التعهُّد؟

٣ـ لو كان الإشتراكُ ممكنا بناء على غير مسلك التعهُّد، ألا يلزم من ذلك اللغو، وعدم إعطاء الوضع فائدته من التفهيم؟

٤ـ لماذا لا يخلو تصوير الإشتراك والترادف على مسلك التعهُّد من إشكال؟

٥ـ أذكر دفعين لإشكال امتناع الإشتراك والترادف على مسلك التعهُّد.

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما فائدة الإشتراك والترادف في اللغة؟

٢ـ هل يرد الإشكال الذي ذكره المصنف ﭬ على إمكان الإشتراك والترادف على غير مسلك التعهُّد أيضا؟ وضح ما تختار.

٣ـ لماذا ردَّد المصنف في التعهد بين صيغتين: سلبية وإيجابية؟

٤ـ ألا يمكن أن نقول بامتناع الاشتراك والترادف؟ ما المشكلة في ذلك، بحيث يعقد بحث لعلاجها؟

٥ـ ذكر المصنف ﭬ طرقا ثلاثة للتخلص من إشكال استحالة الإشتراك والترادف، أيٌّ هذه الطرق هو الأقرب إلى نمط تفكير أصحاب نظريّة التعهد؟

«الجواب: ذكر المصنف ﭬ عند ذكره لنظريات الوضع، أن نظرية التعهّد يلزم منها أن يكون كلّ متكلم متعهّد وواضع، وعليه، فيمكن أن يقال: إن الإشكال يرتفع بالحل الأول، ويكون هو الأقرب إلى نمط تفكير أصحاب هذه النظريّة، وإن اختار السيد الخوئي ﭬـ وهو من أصحاب هذه النظريةـ الذهاب إلى وحدة التعهّد كما سيأتي كلامه في التطبيقات».

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص١١٦.

٢ـ تهذيب الأصول، للسيد الإمام، ج١، ص٩٢.

٣ـ كفاية الأصول، ص٥١.

٤ـ محاضرات في علم الأصول، ج١، ص١٩٨، ٢٠٢ـ٢٠٣.

٥ـ دراسات في علم الأصول، ج١، ص٩٩.

## البحث رقم (٣٧)

## تصنيف اللغة

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «تصنيف اللغة» ص٨٤.

إلى قوله: «المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها» ص٨٦.

**ثانيا: المدخل**

من جملة البحوث التي يطرحها المصنف ﷺ في تمهيده للدليل الشرعي اللفظي، هو ما بين أيدينا من بحث، عنونه قدس سره بعنوان: «تصنيفُ اللغة»، الذي يُعتبر بدوره تمهيدا لبحث أوسع، هو: «المعاني الحرفية»، التي وقعت بحثا وتحقيقا لجمهور المحققين من الأصوليين.[١]

ما هي المعاني الحرفية؟ وما هي المعاني الإسمية؟ وما أمثلتهما؟ وما الفرق بينهما؟

سنذكر نحن فرقا بينهما، ثم نتعرض للفرق الذي يظهر من تقريرَي بحث الميرزا النائيني ﷺ؛ من إخطارية المعاني الاسمية وإيجادية المعاني الحرفية، ونردُّه بأن كلّا من القسمين إخطاري.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

من جملة أهم البحوث في الدليل الشرعي اللفظي، هو البحث عما يسمى بالمعنى الحرفي والمعنى الاسمي؛ إذ له كبير الأثر في بحوث وثمرات كثيرة في الفقه وفي الأصول.

---

(١)قبل الخوض في هذا البحث، أرجو الاطلاع على الهامش الذي سيأتي أول البحث التالي عنا؛ فإن له علاقة وثيقة بهذا البحث ومدخله.

**اللغة: الكلمة البسيطة، والكلمة المركبة، والهيئة التركيبية**

ولكي نصل إلى ذلك البحث، لابد من تمهيد يأخذ بأيدينا إلى أصله، ولهذا، فلنبدأ بتصنيف اللغة عند الأصوليين؛ إذ يقسمونها إلى ثلاثة أقسام، وهي: الكلمة البسيطة، والكلمة المركبة، والهيئة التركيبية، ثمّ يُرجعون هذا التقسيم إلى قسمين لا غير، وهما: المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، وأمّا الفعل، فإنّه مركّب من المعنى الاسمي والمعنى الحرفي لا أنّه قسم ثالث برأسه، وهو ما سيظهر بعونه تعالى.

وإليك ـ أولا ـ المقصود بكل من الأقسام الثلاثة المتقدمة:

**١. الكلمة البسيطة**

تتكون الكلمة البسيطة من مادّة صيغت ورُكِّبت بتركيب خاص وترتيب معيَّن بين حروفها.

وليس للكلمة البسيطة وراء المادة بتركيبها الخاص عنصرٌ آخرُ هو ما يسمى بالهيئة، التي نقصد بها الصيغة الخاصة التي صيغت بها الكلمة، بحيث يكون لها ما نسميه بالوزن في الأفعال، وإن كان لها وزن في مجال اللغة، ولأنها لا تتركب من مادة وهيئة، اعتبرت من (البسيطة).

ولما كانت الكلمة البسيطة من جملة اللغات، فلابدَّ من أنها قد وضعت من قبل الواضع، إلا أنّ الواضع حينما وضعها، فإنه قام بوضع واحد فيها، فوضع الكلمة بمادَّتها وتركيب حروفها الخاص بوضع واحد، ولم يحتج إلى أن يضع مادَّتها بوضع وتركيبَها بوضع آخر؛ فإن ترتيب الحروف في الكلمة البسيطة لا يحتاج إلى وضع مستقل غير وضع الكلمة لمعناها؛ من جهة أن الواضع إنما يضع حين يحتاج إلى دال يستفيد منه في تفهيم قصده، وفي الكلمة البسيطة لا حاجة إلى ذلك.

وتشمل الكلمة البسيطة أسماء الأجناس، كالانسان، والحيوان، والشجر، والحجر، وغيرها، والأعلام الشخصية، كعلي، وزيد، وأحمد، وغيرها، وتشمل كذلك الحروف، كمِن، وإلى، وعلى، وغيرها من الحروف المختلفة، أي: تشمل الكلمات الجامدة غير المشتقة.

**٢. الكلمة المركبة**

وأما الكلمة المركبة، فهي الكلمة المؤلفة من عنصرين: أحدهما: المادة بتركيبها الخاص، التي مضى الكلام عنها، والثاني: هو ما نسميه بالهيئة، وهي الأوزان المعروفة في علم الصرف، من قبيل: أوزان الأفعال مثلا.

ولمّا كان للكلمة المركبة مادّة وهيئة؛ من جهة احتياج المتكلم إلى هذين العنصرين كليهما في غرضه، وهو التفهيم؛ فإن ما تؤديه المادة بتركيبها الخاص لا يكفي لأداء هذا الغرض، فاحتاج إلى الهيئة لتعينه على ذلك، ولهذا، يحتاج الواضع في هذه الكلمات إلى وضعين مستقلين، وضع بإزاء المادة، ووضع بإزاء الهيئة، والمعنى الموضوع بإزائه كلٌّ من المادة والهيئة مختلف عن الاخر.

ولهذا، تكون الكلمة المركبة بقوة كلمتين.

ومن أمثلة الكلمات المركبة: اسمُ الفاعل، واسمُ المفعول، والصفةُ المشبهةُ بالفعل، وجميعُ المشتقات؛ فاسم الفاعل (عامِل) مثلا، فيه مادة تدل على العمل، وفيه هيئة، وهي صيغة (فاعِل)، التي تدل على معنى نسبة العمل إلى العامل، وعلى هذا، فكلمة (عامل) موضوعة بمادتها لمعنى يختلف عن المعنى الذي وضعت له بهيئتها.

وما نقوله في اسم الفاعل نقوله في الأفعال؛ فضَرَبَ ـ مثلا ـ له مادة

هي (ض، ر، ب) تدل على فعل الضرب، وله هيئة، وهي صيغة الفعل الماضي (فَعَلَ)، التي تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل، وربطه به، وصدوره عنه في زمن ماض.

**٣. الهيئة التركيبية**

هي الصيغة والهيئة التي تحصل من ضم كلمة إلى كلمة أخرى بينهما نوع من الترابط، فمثلا: عندما نقول: «عليٌّ إمامٌ»، فلفظة (علي) لها معنى، وكلمة (إمام) لها معنى آخر، ولكننا نحسّ بمعنى آخر وراء المعنيين السابقين، وهو الربط الخاص بينهما؛ بحيث لا يدل على هذا الربط كل واحدة من الكلمتين لوحدها، وإنما تدل عليه الجملة بتركيبها الخاص، وهذا المعنى هو نسبة الإمامة إلى علي عليه السلام، أي: ثبوتها له.

وعلى هذا، فهيئة الجملة: الهيئة القائمة بمجموع كلمتين أو أكثر؛ على نحو يكون للمجموع مدلول لم يكن ثابتاً لتلك المفردات في حال تفرّقها.

**المعنى الاسمي، والمعنى الحرفي**

بعد أن قسَّمنا اللغة بصورة عامة إلى الأقسام الثلاثة المتقدمة الذكر، وبينا المقصود من كل قسم منها، نصل إلى ما نريده من تقسيمها إلى المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، فنقول:

إن مدلول ومعنى الهيئات والحروف يختلف عن مدلول ومعنى الاسماء؛ فسنخ المعنى الذي تدل عليه الهيئة يختلف تماما عن سنخ المعنى الذي تدل عليه الكلمة البسيطة، ويختلف عن سنخ المعنى الذي تدل عليه المادة في الكلمة المركبة؛ فإن الهيئة تدل على معاني من سنخ النسب والارتباطات، أو قل: على معاني لا تستقل بنفسها، أي: لا يمكن

تعقُّلها لوحدها.

لو أخذنا مثلا: جملة: «السيرُ إلى مكة المكرمة واجبٌ»، لوجدنا أن الحرف (إلى) يدل على معنى، وهذا المعنى هو نسبة خاصة وارتباط بنحو خاص بين السير وبين مكة، وهي أن السير ينتهي بمكة، لا أنه يبدأ منها مثلا.

وفي الجملة المتقدمة نلاحظ التركيب (مكة المكرمة)، الذي يمثل جملة ناقصة لا يحسن السكوت عليها كما تعلمنا في العربية، ولهذا التركيب هيئة خاصة تدل على ربط خاص ونسبة خاصة بين مدلولي الكلمتين، وهي ما نسميه بالنسبة الوصفية؛ حيث تكون المكرمة صفة لمكة.

وللجملة المتقدمة ـ أيضا ـ هيئة خاصة تدل على نسبة خاصة وربط خاص بين السير وواجب، وهي ثبوت الوجوب للسير.

**النسب الناقصة، والنسب التامة**

وعلى هذا، فالهيئات، والحروف تدلُّ كلها على معاني من سنخ النسب والارتباطات، إلا ان هذه النسبة يمكن تقسيمها إلى قسمين: النسب الناقصة، والنسب التامة، وإليك التفصيل:

**القسم الأول: النسب الناقصة**

ويذكر الأصوليون أن الحروف تدل على النسبة الناقصة، فالحروف (في، من، إلى، عن، على) كلها تدل على هذا النوع من النسبة. [١]

وكذا بالنسبة إلى ما نسميه بالجمل غير المفيدة، أو ما يسمى

---

(١)الحروف من الكلمات البسيطة التي ليس لها (هيئة) كما تقدم، إلا أن هذا لا يعني أنها لا تدل على النسبة. فلا تغفل.

بالمركبات الناقصة، من قبيل: ما تقدم قبل قليل من الجملة الوصفية (مكة المكرمة)، وهكذا بالنسبة إلى تركيب المضاف والمضاف إليه، فهذه كلها تدل على نسب ناقصة، وإن شئت، قلت: على ربط ناقص غير تام.

**القسم الثاني: النسب التامة**

وأما هيئة الجملة المفيدة والمركب التام، كالجملة الخبرية «جاء علي»، والجملة الانشائية «صلِّ»، فإنها تدل على نسبة تامة، وإن شئت، قلت: على ربط تام.

ويصطلح الاصوليون على كلّ نسبة مهما كان نوعها ومنشؤها بالمعنى الحرفي، فالنسبة في هيئة الجملة الناقصة، وفي هيئة الجملة التامة، وكذا في الهيئة التركيبية، وحتى في الحروف، كلها معان حرفية.

وأما ما لم يكن من المعاني الحرفية، فإنه يطلق عليه المعنى الاسمي، من قبيل: معاني الكلمات البسيطة المتقدمة الذكر غير الحروف، وهكذا مواد الكلمات المركبة، وسيأتي مزيد بيان لذلك بعونه تعالى.

**الفرق بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية**

المعنى الحرفي يختلف عن المعنى الاسمي؛ في أن الاسمي يمكن تصوُّره وتعقله بشكل مستقل، فلو أخذنا الانسان مثالا للمعاني الاسمية، لوجدنا أننا يمكن أن نتصور معناه بدون الحاجة إلى أي شيء آخر، وهذا التصور الاستقلالي يسمى باللحاظ الاستقلالي.

وخلافا لذلك المعاني الحرفية؛ فإنها لما كانت من سنخ النسب والارتباطات والروابط كما تقدم، ولما كانت هذه متقومة بطرفين على الأقل، فإنها لا يمكن لحاظ معانيها وتصورها إلا بتصور طرفيها؛ ولا يمكن أن تكون قائمة بأنفسها.

فحينما نقول: «يجب غسل الوجه من قصاص الشعر إلى آخر الذقن في الوضوء» مثلا، فالحرف (من) يدل على نسبة هي النسبة الابتدائية، وهذه النسبة لا يمكن تصورها كنسبة ورابط إلا إذا تصورنا طرفيها، أي: قصاص الشعر، والذقن.

هذا هو الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي.

**تفريق الميرزا النائيني بين المعاني الاسمية والحرفية**

ذهب الميرزا النائيني ـ حسب ما يظهر من عبارات مقرِّرَي بحثه[١] ـ إلى أن الفرق بين حقيقة المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، هو: أن المعاني الاسمية معاني (إخطارية)، بينما المعاني الحرفية معان (إيجادية).

ومراده من كون المعنى الاسمي إخطاريا، هو: أنّ الاسم يدلّ على معنىً ثابت موجود في ذهن المتكلّم[٢]في المرتبة السابقة على الكلام والاستعمال، وليس دور الاسم إلّا التعبير عن ذلك المعنى وإخطاره في

---

(١)وهما السيد الخوئي في كتابه (أجود التقريرات)، والشيخ الكاظمي (الكاظميني) في كتابه (فوائد الأصول).

(٢)هذا ما يظهر من عبارة الكتاب؛ فإنه استعمال الجملة «معنى ثابت في ذهن المتكلم». ويحتمل انه ﷺ يريد بالاخطار الذي ينقله عن تقريرات بحث الميرزا النائيني شيئا أكثر من ذلك، وهو أن كون المعاني الاسمية إخطارية هو بسبب ثبوتها في ذهن المتكلم كما قلنا، ولكن علاوة على ذلك في ذهن السامع؛ فهي تخطر معنى موجودا ثابتا في ذهنه قبل الكلام، وعليه، فهي موجودة في ذهن المتكلم قبل الاستعمال ما عليه إلا إن يسحبها من رصيده اللغوي، فهي موجودة قبل كلامه، كما أنها موجودة في ذهن السامع يسحبها من رصيده اللغوي بمجرد إخطار المتكلم معناها. والله العالم.

ذهن السامع، فهو أداة للإخطار.

وأما مراده بكون المعنى الحرفيّ إيجاديّاً، فهو: أنّ الحرف أداة للربط بين مفردات الكلام، فمدلوله هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته، ولا يعبّر عن معنىً أسبق رتبةً من هذه المرحلة، ومن هنا، يكون الحرف موجداً لمعناه؛ لأنّ معناه ليس إلّا الربط الكلاميّ الذي يحصل به، وأما قبله، فلا ربط لكي يكون موجودا في تلك المرحلة.

وعلى هذا، فيمكن أن نقول بأن الفرق بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية، هو في أن المعاني الاسمية موجودة حاضرة للاستعمال ونقل الافكار في الذهن، فإذا جاء وقت الاستفادة الفعلية منها، ليس على المتكلم إلا أن يسحبها من خزينه اللغوي ويتلفظ بها ليخطر بها المعاني التي يريد إخطارها في ذهن السامع المتلقي.

وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المعاني الحرفية؛ إذ لا تكون حاضرة موجودة في الذهن وخزينه من المعاني قبل الاستفادة منها؛ وما ذلك إلا لأنه لا يحتاج عملها وتأدية الغرض منها إلا حضورها ووجودها حين الاستعمال؛ إذ عملها الربط بين الكلمات وبين أجزاء الكلام، وما دام لم يتكلم المتكلم، فبم يحتاجها لتكون موجودة في الذهن قبل الكلام؟!

ومادام الأمر كذلك، فيكفي لتمامية عملها وتأدية وظيفتها أن يوجدها المتكلم بكلامه لتوجد معناها المطلوب، فصارت إيجادية من هذه الناحية، أي: توجد معناها حين الاستعمال والكلام، ولا معنى لها في الذهن قبل ذلك؛ لعدم الحاجة إلى ذلك في وظيفتها.

### بطلان إيجادية الميرزا النائيني

إن التفسير المتقدم للايجادية واضح البطلان؛ لأنّ ما ذكر تفسيرا للمعاني الاسمية هو نفسه ثابت للمعاني الحرفية بدون أي فرق؛ إذ أن

الاخطارية إذا كان معناها: أن معاني الاسماء موجودة سلفا قبل الاستعمال، وما على المتكلم ـ لكي يستفيد منها في الوصول إلى غرضه من التفهيم ـ إلا إخطارُها بالتلفظ بها مثلا، فإن هذا الأمر نفسه يلزم أن يكون هو الثابت بالنسبة إلى المعاني الحرفية؛ إذ هب أن معناها النسبة والربط أو ما شئت من التعابير الموازية، إلا أن هذا لا يعني أنها لا يلزم أن تكون موجودة في صقع الذهن قبل التلفظ بها لكي تنجح في تأدية وظيفتها؛ إذ كيف يمكن للمتكلم الاستفادة منها إذا لم تكن موجودة في خزينه اللغوي، لكي يبدأ في سحبها من هذا الخزين، لكي يستفيد منها في إخطار المعنى عند المستمع؟!

وباختصار: إن الحرف وإن كان يوجد الربط والنسبة في مرحلة الكلام، إلا أنه إنما يؤدي وظيفته تلك بسبب كونه دالا على هذا المعنى، هذا المعنى الذي لابد من فرضه موجودا في الذهن قبل هذا الاستعمال على حد وجود المعاني الاسمية قبل الاستعمال، فلا فرق من هذه الناحية بين المعاني الاسمية والحرفية.

نعم، ما نحس به من فرق بين المعاني الاسمية وأختها الحرفية أمر صحيح ثابت، إلا أنه ليس ما تقدم عن الميرزا ﵀، وإنما هو أمر آخر دقيق ولطيف يفسر إيجادية المعاني الحرفية؛ بحيث يجعلها مختلفة عن المعاني الاسمية، وهذا ما سيأتي في الحلقة الثالثة بعونه تعالى.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**تصنيف اللغة**

تنقسمُ اللغةُ[1] إلى كلمةٍ بسيطةٍ، وكلمةٍ مركّبةٍ، وهيئةٍ تركيبيةٍ تقومُ

---

(١)عند الأصوليين لا أهل اللغة. وهذا تقسيم أولي لنصل إلى بغيتنا من التقسيم إلى

بأكثرَ من كلمةٍ. [١]

فالكلمةُ البسيطةُ: هي الكلمةُ الموضوعةُ بمادّةِ حروفِها وتركيبِها الخاصّ[٢] بوضعٍ واحدٍ للمعنى[٣]، من قبيلِ: أسماءِ الأجناسِ، وأسماءِ الأعلامِ، والحروف[٤].

والكلمةُ المركّبةُ: هي الكلمةُ التي يكونُ لهيئتِها[٥] وضعٌ، ولمادّتِها آخرُ، مِن قبيل: الفعلِ.

والهيئةُ التركيبيةُ: هي الهيئةُ التي تحصلُ بانضمام كلمةٍ إلى أخرى، وتكونُ[٦] موضوعةً لمعنىً خاصّ.

والهيئاتُ والحروفُ[٧] عموماً[٨] لا تستقلُّ معانيها بنفسِها[٩]؛ لأنّها من

---

المعاني الاسمية والحرفية.

(١)فهذه أقسام ثلاثة.

(٢)عبر ﷺ هنا بالتركيب الخاص ولم يعبر بالهيئة؛ لأن الكلمة البسيطة عند الأصوليين من صفاتها أنها ليس لها هيئة، وإن كان بعضها يمثل ـ كما تقدم ـ معنى نسبي حرفي، أي: يدل على النسبة والربط، فالمعنى الحرفي لا يعني الهيئة ليس إلا، بل يشمل الحروف، وهي من الكلمات البسيطة، إلا أن لها معنى حرفي كما تقدم.

(٣)إذ ليس لها إلا مادة بترتيب حروف خاص، فلا تحتاج لأداء وظيفتها أكثر من وضع واحد.

(٤)كحروف الجر وغيرها.

(٥)صيغتها ووزنها.

(٦)الهيئة موضوعة، فليس الوضع للكلمات فقط، بل يشمل الهيئة ومنها الهيئة التركيبية للجملة أيضا.

(٧)فالحروف ليست من الهيئات، هل لاحظت؟

(٨)أي: على العموم، كلها.

(٩)أي: لا يمكن تصورها في الذهن بدون انضمام أمر آخر اليها ليتمكن الذهن من

سنخ[١] النسب والارتباطاتِ. ففي قولنا: «السيرُ إلى مكّةَ المكرّمةِ واجبٌ»، تدلُّ (إلى) على نسبةٍ خاصّةٍ بين السير ومكّة؛ حيث إنّ السيرَ ينتهي بمكّةَ، وتدلُّ هيئةُ (مكّة المكرّمة)[٢] على نسبةٍ وصفيةٍ؛ وهي كونُ (المكرّمة) وصفاً لمكّة، وتدلُّ هيئةُ جملةِ «السير. . . واجبٌ» على نسبةٍ خاصّةٍ بين السيرِ وواجب؛ وهي أنّ الوجوبَ ثابتٌ فعلًا للسير.

والنسبةُ التي يدلُّ عليها الحرفُ غيرُ كافيةٍ بمفردِها لتكوينِ جملةٍ تامّةٍ[٣]، ولهذا تُسمّى بالنسبة الناقصة.

وأمّا الهيئاتُ، فبعضُها يدلُّ على النسبة الناقصة؛ كهيئة الجملة الوصفية، وبعضُها يدلُّ على النسبة التي تتكوّنُ بها جملةٌ تامّةٌ، وتُسمّى نسبةً تامّةً؛ وذلك كهيئةِ الجملةِ الخبريّة[٤]، أو هيئةِ الجملة الإنشائية[٥]، من قبيل: «زيدٌ عالم»[٦]، و«صُمْ»[٧].

ويُصطلَحُ أصولياً على التعبير بالمعنى الحرفيّ عن كلِّ نسبةٍ، سواءٌ كانت مدلولةً للحرف، أو لهيئةِ الجملةِ الناقصةِ، أو لهيئةِ الجملةِ التامّة، وبالمعنى الاسميِّ عمّا سوى ذلك من المدلولات.

---

تصور معناها.

(١)أي: الحقيقة والماهية والطبيعة.

(٢)وهي جملة وصفية لها هيئة.

(٣)يحسن السكوت عليها.

(٤)كالجملة التي تقدمت.

(٥)كما في قول البائع للمشتري في مقام إنشاء البيع: «بعتُكَ الكتابَ بدينار».

(٦)مثالا للجملة الخبرية.

(٧)مثالا للجملة الانشائية؛ إذ منها الجملة الطلبية.

ويختلفُ المعنى الحرفيُّ عن المعنَى الاسميِّ في أمور، منها: أنّ المعنى الحرفيَّ باعتباره نسبةً[١]، وكلُّ نسبةٍ متقوّمةٌ بطرفيها[٢]، فلا يمكنُ أن يُلحَظ[٣]دائماً إلّا ضمنَ لحاظِ طَرَفي النسبةِ[٤]، وأمّا المعنى الاسميُّ، فيمكنُ أن يُلحظ[٥]بصورة مستقلّة.

وقد ذهب المحقّقُ النائيني (رحمه الله) إلى التفرقةِ بين المعاني الاسميةِ والمعاني الحرفيةِ، بأنّ الأولى إخطاريةٌ والثانيةَ إيجاديةٌ.

والمستفادُ من ظاهرِ كلماتِ مقرّرَي بحثِه[٦]أنّ مرادَه بكون المعنى الاسميِّ إخطارياً: أنّ الاسمَ يدلُّ على معنىً ثابتٍ[٧]في ذهنِ المتكلّمِ في المرتبةِ السابقةِ على الكلامِ، وليس دورُ الاسمِ[٨]إلّا التعبيرَ عن ذلك المعنى، ومرادُه بكون المعنى الحرفيِّ إيجادياً: أنّ الحرفَ أداةٌ للربطِ بينَ مفرداتِ الكلامِ، فمدلولُه هو نفسُ الربطِ الواقعِ في مرحلةِ الكلامِ بين مفرداتِه، ولا يُعبّرُ عن معنىً أسبقِ رتبةً في هذه المرحلة[٩]، ومن هنا،

---

(١)وربطا.

(٢)فلا نسبة إلا بطرفين على الاقل.

(٣)ويتصور في الذهن.

(٤)في الذهن.

(٥)ويتصور في الذهن.

(٦)السيد الخوئي في أجود التقريرات والشيخ الكاظمي (الكاظميني) في فوائد الأصول.

(٧)موجود.

(٨)عندما يستفيد منه المتكلم.

(٩)قال الميرزا النائيني كما في أجود التقريرات: «إن لازم كون المعاني الحرفية إيجادية أن لا واقع لها بما هي معان حرفية في غير التراكيب الكلامية، بخلاف

يكونُ الحرفُ موجداً لمعناه؛ لأنّ معناه ليس إلّا الربطَ الكلاميَّ الذي يحصل به.

وهذا المعنى من الايجاديةِ للحرفِ واضحُ البطلانِ؛ لأنّ الحرفَ[1] وإن كان يوجدُ الربطَ في مرحلةِ الكلامِ، ولكنّه إنّما يوجدُ ذلك بسببِ دلالتِه على معنىً، أي: على الجانبِ النسبيِّ والربطيِّ[2] في الصورةِ الذهنيةِ، ونسبتِه إلى الربطِ القائمِ في الصورةِ الذهنيةِ على حدِّ ربطِ الاسمِ بالمعاني الاسميةِ الداخلةِ في تلك الصورةِ، فلا تصحُّ التفرقةُ بين المعاني الاسميةِ والحرفيةِ بالإخطاريةِ والإيجادية[3].

نعم، هناك معنىً آخرُ دقيقٌ ولطيفٌ لإيجاديّة المعاني الحرفيةِ تتميّزُ بها عن المعاني الاسميةِ، تأتي الاشارةُ إليه في الحلقة الثالثةِ إن شاء الله تعالى.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال الميرزا النائيني على ما في فوائد الأصول: «قد ظهر مما ذكرنا وجه المختار؛ من امتياز معاني الحروف بالهوية عن معاني الأسماء تمايزا كليا؛ لما تقدم؛ من أن معاني الأسماء متقررة في وعاء العقل، ثابتة أنفسها

---

المفاهيم الاسمية؛ فإنها مفاهيم متقررة في عالم مفهوميتها، سواء استعمل اللفظ فيه أم لا». أجود التقريرات، ج١، ص٢٠.

(١)أي: المعاني الحرفية لا الحروف فقط.

(٢)أي: النسبة والربط في الصورة الذهنية؛ لأن الخارج يعكس صورة ذهنية للمتكلم والسامع.

(٣)بالمعنى المتقدم لهما.

مع قطع النظر عن الاستعمال، بخلاف معاني الحروف؛ فإنها معان ايجادية تتحقق في موطن الاستعمال، من دون أن يكون لها سبق تحقق قبل الاستعمال، نظير المعاني الانشائية التي يكون وجودها بعين انشائها، كإيجاد الملكية بقوله: (بعت)؛ حيث إنه لم يكن للملكية سبق تحقق مع قطع النظر عن الانشاء، ومعاني الحروف تكون كذلك؛ بحيث كان وجودها بنفس استعمالها، وإن كان بين الإنشائيات والإيجاديات فرق على ما سيأتي بيانه.

فالحروف وضعت لإيجاد معنى في الغير، على وجه لا يكون ذلك الغير واجدا للمعنى من دون استعمال الحرف، كما لا يكون (زيد) منادى من دون قولك: (يا زيد)». [(١)]

تأمل العبارة المتقدمة، وحاول أن تقتنص منها ما نسبه المصنف إلى الميرزا في الفرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية.

**التطبيق الثاني**

جاء في مدارك الأحكام: « محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن سعد بن إسماعيل، عن أبيه قال : قلت للرضا عليه السلام: رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الأمر، أُصلّي خلفه؟ قال : لا». [(٢)]

ما هي المعاني الإسمية، والمعاني الحرفية الموجودة في هذه الرواية؟ أذكرها مع الوجه في ذلك.

---

(١)فوائد الأصول، ج١، ص٤٣ـ ٤٤.

(٢)وسائل الشيعة، باب عدم جواز الاقتداء بالفاسق، فإن فعل، وجب أن يقرأ لنفسه، وجواز الاقتداء بمن يواظب على الصلوات ولا يظهر منه الفسق، ح١٠.

**التطبيق الثالث**

قال السيد الإمام قدس سره في تهذيب الأصول: «فالآن حان حين التنبيه على كلمة صدرت عن بعض أعاظم العصر، وعلى ما فيه، حيث قال بعد تقسيم المعاني إلى إخطارية وهي معاني الأسماء، وإيجادية: (إن معاني الحروف كلها إيجادية. . . ؛ لأن شأن أدوات النسبة ليس إلا إيجاد الربط بين جزئي الكلام الذي لا يحصل بدونها، وبعد إيجاد الربط، يلاحظ مجموع الكلام من النسبة والمنتسبَين، فإن كان له خارج يطابقه، كان صدقا، والا، فلا)، والضعف فيه من وجهين:

الأول: إن حصول الربط في الكلام ببركة الحروف والأدوات أمر مسلم، إلا أن شأنها ليس منحصرا فيه، والوجدان والتتبع في مواد اللغات المختلفة أصدق شاهدين على أن هذا متفرع على استعمالها في معانيها المختلفة الآلية، وإنها بلا دلالة على معنى غير موجدة للربط».[1]

دقّق في هذا الكلام قليلا، وتأمل فيه، لتجد أنه عين ما ذكره المصنف قدس سره في بحثنا.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تنقسم اللغة عند الأصوليين إلى كلمة بسيطة، وكلمة مركبة، وهيئة تركيبية.

٢ـ الجامع بين الحروف والهيئات: إنها سنخ نسب وارتباطات على إختلاف أنواعها، فهناك النسبة التي يدل عليها الحرف، كحرف الجر «إلى»، وهى نسبة الانتهاء التي هي نسبة ناقصة، وهناك نسبة تدل عليها

---

(١)تهذيب الأصول، ج١، ص٢٠.

الهيئات، وهي نوعان: نسبة ناقصة، كالنسبة التي تدل عليها الجملة الوصفية، ونسبة تامة، كالنسبة التي تدل عليها الجملة الخبرية مثلا، وذكرنا الميزان في تمامية ونقصان النسبة.

٣ـ «المعنى الحرفي» يعبر عن كل نسبة، سواء أكانت تامة أم ناقصة، وما سوى ذلك، فهو المعنى الإسمي.

٤ـ الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، هو: ان الحرفي سنخ معنى لا يمكن أن يلحظ مستقلا، خلافا للمعنى الاسمي.

٥ـ يظهر من تقريرات بحث الميرزا النائيني أن الفرق بين الحرفية والاسمية هو: في الإخطارية والإيجادية، فدور الإسم هو التعبير عن معنى موجود في ذهن المتكلم في مرحلة سابقة على الكلام فهو إخطاري، وأما الحرف، فهو موجد لمعناه في مرحلة الكلام بعد أن لم يكن موجودا قبل ذلك.

٦ـ رفض المصنف ﵀ الفرق المتقدم؛ فإن المعاني الحرفية إخطارية أيضا بالمعنى المذكور للإخطارية في الأسماء بدون أي فرق.

نعم، هناك فرق بين المعاني الاسمية والحرفية دقيق لطيف سيأتي في الحلقة الثالثة بعونه تعالى.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ أذكر أقسام اللغة الثلاثة، مع التمثيل لكل منها.

٢ـ ما المقصود بالمصطلحات التالية؟

أـ الكلمة البسيطة ب ـ الكلمة المركبة ج ـ الهيئة التركيبية

٣ـ ما معنى أن الهيئات والحروف لا تستقل معانيها بنفسها؟ وما علّته؟

٤ـ ما الفرق بين النسبة التي يدل عليها الحرف، والنسبة التي تدل عليها هيئة الجملة؟

٥ـ ما هو الفرق الذي ذكره المحقق النائيني ﭭ بين المعاني الحرفية والإسمية، على ما يستفاد من تقريرات بحثه الشريف؟ وما موقف المصنف منه؟

**ب. إختبارات منظوميَّة**

١ـ لكل قسمة جهة تسمى جهة القسمة، وهي الحيثية التي يأخذها المقسّم بعين الاعتبار فيقسّم، فما هي جهة القسمة في تقسيم اللغة إلى كلمة بسيطة، وكلمة مركبة، وهيئة تركيبية؟

٢ـ كيف تجمع بين قوله قدس سره: «والهيئات، والحروف عموما لا تستقل معانيها بنفسها»، وبين قوله: «وأما الهيئات، فبعضها. . . يدل على النسبة التي تتكون بها جملة تامة، وتسمى نسبة تامة»؟

٣ـ عبّر المصنف ﭭ في هذا البحث بقوله: «وهذا المعنى من الإيجادية واضح البطلان»، فإن كان كذلك، فكيف ذهب إليه المحقق النائينيﭭ، وهو من أصحاب المدارس الأصوليّة المرموقة؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﭭ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص٢٤٣، وبحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٢، ص٨٧ وما بعدها، وص١١٦ـ ١١٧.

٣ـ تهذيب الأصول، ج١، ص٢٠.

٤ـ دراسات في علم الأصول، ص٣٠.

٥ـ وسائل الشيعة، باب عدم جواز الاقتداء بالفاسق، فإن فعل، وجب

أن يقرأ لنفسه، وجواز الاقتداء بمن يواظب على الصلوات ولا يظهر منه الفسق، ح١٠.

٦ـ فوائد الأصول، ج١، ص٣٦ـ ٣٨.

٧ـ أجود التقريرات، ج١، ص١٦.

## البحث رقم (٣٨)

## المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «المقارنةُ بين الحروف والأسماء الموازية لها» ص٨٦.

إلى قوله: «تنوُّعُ المدلول التصديقي» ص٨٦.

**ثانيا: المدخل**

نتناول في هذا البحث المقارنة بين المعاني الحرفية والمعاني الإسمية الموازية لها في المعنى، كمن و«إبتداء»، و«إلى» و«إنتهاء» مثلا؛ فإنهما متوازيان، فيتّجه البحث نحو إجراء مقارنة بينهما؛ لنستجلي الفرق بين حقيقتيهما، بحيث نرى عدم ترادفهما؛ بدليل عدم إمكان استبدال أحدهما بالآخر في الكلام، مع أن كليهما للإبتداء، فلماذا لا يمكن استبدال أحدهما بالآخر؟

وهذا ما نجده أيضا في هيئات الجمل مع أسماء موازية لها، فالأمر ليس في الحروف فقط، وإنما في المعاني الحرفية بأجمعها، وقد قلنا: إنها الحروف والهيئات في البحث السابق، فلابد من فهم الفرق بينهما أيضا؛ إذ هو من مهمات مسائل الدليل الشرعي اللفظي.[1]

---

(١)فضَّل المصنف في هذه الحلقة أن يأتي بهذا البحث بعد ما تقدم مباشرة: (الفرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية)، ما يظهر منه أنه اعتبره تطبيقا من تطبيقات ذلك البحث؛ فحيث بيّنا الفرق بين المعنيين في البحث السابق، واتضِح الصبح لذي عينين، لم يبق إلا أن نذكر تطبيقا من تطبيقات ذلك البحث، فخاضَ ﷺ الكلام في ذلك هنا في هذا البحث.

إلا أن ما تقدم وإن كان له وجهه الفني المعتدّ به؛ بأن يؤتى بالتطبيق بعد الخوض في التفصيلات وبيان الحقائق، إلا أن واقع البحث الأصولي ليس كذلك؛ إذ أن

الأصوليين عكسوا ما نراه من المصنف هنا من الترتيب؛ فلم يخوضوا ببحث الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية إلا بعد أن ذكروا مقدمةً له بحثَنا هذا الذي بين أيدينا اليوم؛ فقد لاحظوا أن علماء العربية يذكرون بإزاء كلّ حرف معنى معيّناً، فمثلا: يقولون: (من) موضوعة للابتداء، و(في) للظرفية، و(هل) للاستفهام، وهكذا. في حين أن علماء الأصول لاحظوا في الوقت نفسه أنَّ هناك فرقاً واضحاً بين شرح اللغوي وتحديده لمعاني الأسماء أو الأفعال، كأن يقول مثلاً: «الأسد»: هو الحيوان المفترس، أو يقولون مثلا: «جَلَسَ»: بمعنى قَعَدَ، وبين تحديداتهم تلك لمعاني الحروف؛ من حيث أنَّ شرح الاسم أو الفعل ينبئ عن مرتبة من الترادف والاتحاد في المعنى بين الكلمة المشروحة والكلمة الشارحة، بحيث يصحّ استبدال إحداهما بالأخرى في مجال الاستعمال دون أن يختل التركيب الذهني لصورة المعنى المعطاة بالكلام، بينما لا يتأتى ذلك في معاني الحروف؛ فالظرفية ـ مثلاً ـ لا يمكن أن يستعمل بحال من الأحوال بدلاً عن حرف (في)، ولا الابتداء بدلاً عن (من).

وقد استأثرت هذه الظاهرة باهتمام الأصوليين، فدفعتهم إلى مواصلة البحث والتنقيب في مدلولات الحروف، ليخرجوا بالتحليل النهائيّ، الذي على أساسه يمكن تفسير واقع الفروق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية.

ولذلك، كان البحث الأصولي اللفظي في الفرق بين النوعين من المعاني (وهو ما تقدم في البحث السابق) تحليليّاً لا لغوياً؛ إذ لا يواجه الأصولي فيه شكّاً حقيقيّاً في أصل مدلول الحرف يُراد دفعه، وليس هناك غموض فيه يُطلب علاجه بهذا البحث. بل معنى كلّ حرف وموضع استعماله واضح لديه بنحو الإجمال، ولو فرض الشك في مدلول حرف معيّن، أمكن رفعه بالرجوع إلى كتب اللغة، أو اتّباع وسائل تشخيص المعنى المشكوك فيه. وإنَّما يعالج هذا البحث ـ بعد الفراغ عن صحة ما ذكر بإزاء كلّ حرف من المعاني لغويّاً ـ حقيقة الفرق بين كيفيّة تصوّر الذهن للمعاني الحرفية وكيفية تصوّره للمعاني الاسمية، الأمر الذي نلمس أثره الظاهر في عدم إمكان استعمال أحدهما مكان الآخر رغم كونه شرحاً له وتحديداً

### ثالثا: توضيح المادة البحثية

#### لا ترادف بين الحروف والمعاني الموازية لها

مرّ علينا البحث في حقيقية كل من المعاني الحرفية والمعاني الاسمية؛ فالاسمية استقلالية، بينما الحرفية نسبيةٌ، رابطية، لابد ـ لكي تُلحظ، وتُصور، وتُعقل ـ من لحاظ طرفي النسبة والربط فيها، ولكن، لو كان ذلك صحيحا، فكيف يقول اللغويون: «من موضوعة للابتداء»، و: «على موضوعة للاستعلاء» مثلا؟! أليس معنى ذلك أن معاني الحروف هي معان اسمية؛ بما أنها (الظرفية) و(الاستعلاء)، و...؟!

ويأتي جواب هذا السؤال هنا، لنقول: إن هذا الذي يقوله اللغويون إن أرادوا به الترادف بين المعنيين، فهو غير صحيح أبدا، وإن أرادوا الموازاة ليس إلا، فهو صحيح، وإليك التفصيل:

لكل حرف من الحروف ـ من قبيل: (إلى) (اسم) يوازيه من الاسماء، كما في ما تقدم من الأمثلة، إلا ان العلاقة بين هذين الاثنين ليست علاقة ترادف أبدا؛ بدليل: إننا نعرف أنه يمكن الاستعاضة عن كل من المترادفين بالاخر، ولو كانت العلاقة في ما نحن فيه الترادف، لكان يمكن أن نحذف الحرف ونأتي بما يدعى أنه مرادفه، بدون أي تغير في المعنى، ولا قبحَ في الاستعمال، كما هو الحال في جميع المترادفات، كما في (اسد) و(غضنفر) مثلا، وهكذا مثل (إنسان) و(بشر) مثلا، بينما نرى بطلان ذلك بوضوح في ما نحن فيه من الحروف والمعاني الموازية لها؛ فعندما نقول مثلا: سافر زيد من البصرة إلى الكوفة، لا نستطيع ان نستبدل من بالابتداء ونقول: «سافر علي ابتداء البصرة إلى الكوفة»؟! كلا

---

لمحتواه. فانتبه.

طبعا كما هو واضح.

وعلى هذا، فليس من الصحيح أن نقول بان هناك مرادفة بين الحروف والمعاني الموازية لها، وإنما هناك علاقة موازاة ليس إلا.

وما نشاهده من عدم الترادف أمر صار واضحا بالنسبة الينا؛ بالنظر لما ذكرناه في البحث السابق؛ من أن الحرف يدل على النسبة، وأن سنخه وحقيقته الربط والنسبة ليس إلا، فهو من المعاني الحرفية، بينما الاسم الموازي له من المعاني الاسمية، التي تستقل في تصورها من قبل الذهن، وهذا ما يبرر أننا يمكن أن نلحظ (الابتداء) مستقلا بينما لا يمكن ذلك بالنسبة إلى (من)، بل لابد من لحاظها ضمن لحاظ طَرَفَي النسبة.

وما تقدم في العلاقة بين الحروف والمعاني الموازية لها نقوله بالنسبة إلى الهيئات والاسماء الموازية لها؛ فإن الكلام هنا ليس عن (الحروف) فقط، وإنما عن (المعاني الحرفية)، التي نعبر عنها أحيانا بالحروف، فمثلا: هيئة الجملة الخبرية عندما نقول: «زيد عالم» هي «إخبار بعلم زيد»، فهيئة الجملة الخبرية تدل على نسبة تامة، وهي الإخبار والحكاية عن علم زيد، وهذا الذي فسرنا به الجملة لو تأملتَ، لوجدتَه (معنى اسميا)، فهيئة الجملة الخبرية في المقام هي نسبة الحكاية والاخبار عن علم زيد، والاسم الموازي لتلك النسبة (الإخبار عن علم زيد)، وباختصار: الإخبار بعلم زيد تعبير اسمي عن مدلول هيئة الجملة: «زيدٌ عالمٌ».

إلا أن العلاقة بين الاثنين هي ما تقدم بالنسبة إلى الحرف والاسم الموازي له؛ فهي ليست الترادف أبدا، وإنما هي مجرد الموازاة كما كان الأمر عليه هناك.

كما أن ما تقدم دليلا هناك على عدم الترادف يأتي هنا تماما؛ فإنك لا يمكن أن تستغني عن الجملة «زيد عالم» بقولك: «الإخبار بعلم زيد»؛ فإنَّ الجملةَ الأولى جملةٌ تامةٌ يصحُّ السكوت عليها، بينما من الواضح أن الجملة الثانية جملة ناقصة لا يصح السكوت عليها، ولو كانت الجملتان مترادفتين، لكان مدلول الجملة الثانية مدلول الجملة التامة نفسه.

وبهذا، نصل إلى الجواب الذي كنا نبحث عنه في المقام، وكذا نكون قد استفدنا في ذلك مما تقدم في البحث المتقدم، من الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية؛ بحيث يكون ما نحن فيه تطبيقا لذلك الذي قلناه ونقحناه هناك من جهة، ويكون دليلا عليه في الوقت نفسه من جهة أخرى. فانتبه.

**رابعا: متن المادة البحثية**

كلُّ حرفٍ، نجدُ تعبيراً اسميّاً موازياً له؛ فـ (إلى) يوازيها في الأسماء (انتهاء)، و(مِن) يوازيها (ابتداء)، و(في) توازيها (ظرفية)، وهكذا.

وعلى الرغم مِن الموازاةِ، فإنّ الحرفَ والاسمَ الموازيَ له ليسا مترادفَين؛ بدليل أنّه لا يمكنُ استبدالُ أحدِهما في موضع الآخرِ[١]، كما هو الشأنُ في المترادفَين عادةً، والسببُ في ذلك يعودُ إلى أنّ الحرفَ يدلُّ على النسبة[٢]، والاسمُ يدلُّ على مفهوم اسميٍّ يوازي تلك النسبةَ ويلازمُها، ومن هنا لم يكُنْ بالإمكانِ أن يُفصلَ مدلولُ (إلى) عن طرفَيه

---

(١)الصحيح أن نقول: «بالآخر».

(٢)والربط كما تقدم، فهذه حقيقته.

ويُلحَظَ مستقلًا؛ لأنّ النسبةَ لا تنفصلُ عن طرفَيها، بينما بالإمكان أن نلحظَ كلمةَ (الانتهاء) بمفردِها، ونتصوّرَ معناها[(١)].

ونفسُ الشيءِ نجدُه في هيئاتِ الجملِ مع أسماء موازيةٍ لها، فقولُك: «زيدٌ عالمٌ» إخبارٌ بعلم زيدٍ، فالإخبارُ بعلمِ زيدٍ تعبيرٌ اسميٌّ[(٢)]عن مدلول هيئةِ «زيدٌ عالمٌ»، إلّا أنّه لا يرادفُه؛ لوضوحِ أنّك لو نطقتَ بهذا التعبيرِ الاسميِّ، لكنتَ قد قلتَ جملةً ناقصةً لا يصحُّ السكوتُ عليها[(٣)]، بينما «زيدٌ عالمٌ» جملةٌ تامّةٌ يصحُّ السكوتُ عليها[(٤)].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

فليكن تطبيقنا اليوم من نوع جديد، ولنلاحظ طريقة ومنهج البحث الأصولي في موضوع مّا، فلنرجع إلى البحث الذي بين أيدينا، ولنتأمل فيه لكي نكتشف الخطوات التي قام بها المصنف ﷺ ليصل إلى مرامه.

**الخطوة الأولى**: لاحظ انه ابتدأ أوّلا ـ وقبل كل شيء ـ بانتخاب عنوان معبر عما يرومه الباحث من بحثه، والذي هو إجراء مقارنة بين أمرين هما بصورة واضحة: الحروف من جهة، والأسماء الموازية لها من جهة أخرى، هذه كانت الخطوة الأولى.

**الخطوة الثانية**: وأما الخطوة الأخرى، فهي أشبه بالمقدمة أو التمهيد لمحل البحث والتحقيق؛ حيث نجد المصنف ﷺ يخبرنا بمعلومة، هي: ظاهرة ان كل حرف من الحروف يوازيه معنى إسمي، ثم مثل لهذه

---

(١)بمفردها، بدون الحاجة إلى طرفين.

(٢)فهو المعنى الاسمي الموازي لهيئة الجملة الخبرية.

(٣)توضيح للجملة الناقصة.

(٤)فهي جملة تامة.

الظاهرة.

**الخطوة الثالثة:** وأما الخطوة الثالثة، فكانت إطلاعنا على ظاهرة أخرى، وهي: إن المعنيين الحرفي والإسمي المتوازيين، ومع أنهما متوازيان، إلا أنهما غير مترادفين، بدليل أننا لا يمكننا استبدال أحدهما بالآخر.

**الخطوة الرابعة:** وأما الخطوة الرابعة، فكانت البحث عن علة هذه الظاهرة التي ذكرناها في الخطوة السابقة بعد أن كانت نتيجتها الفرق بين المعنيين حقيقة، وإلا، لجاز استبدال أحدهما بالآخر.

ومن هنا، إتجه البحث إلى إيجاد هذه الحقيقة المختلفة بين الاثنين، فجاء الجواب: إن الحرف يدل على النسبة، وأما الاسم، فيدل على مفهوم إسمي يوازي تلك النسبة ويلازمها.

**الخطوة الخامسة:** وأما الخطوة الخامسة، فكانت دليلا على ما ادعيناه في الخطوة السابقة كسبب للفرق بين المعنيين.

**وفي الخاتمة،** نقلنا ما ذكرناه في الحرف والاسم إلى كل معنى حرفي ومعنى إسمي مواز له، كهيئة الجملة وما وازاها من المعاني الإسمية؛ إذ الكلام هو الكلام، والدليل هو الدليل.

تدبر ما ذكرناه لك؛ فإنه مهم جدا في هضم المطالب العلمية، والتمكن من اتخاذ موقف صحيح فني منها.

ولكن، بيني وبينك، ما أروع ما لو كان المصنف قد شرع بإطلاعنا على أهمية البحث الذي بين أيدينا!

وما أروع ما لو كان قد وضع وسط البحث رأيا آخر غير آرائه ﷺ!

وما أروع ما لو كان ختمَ المسألة بتطبيق عملي من عالم الفقه

والاستنباط!

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تعرضنا في هذا البحث إلى المقارنة بين المعاني الحرفية والمعاني الإسمية الموازية لها، وابتدأنا بالحروف وما يوازيها، كمن و(إبتداء)، حيث انهما مع كونهما معنيين متوازيين إلا أنهما ليسا مترادفين؛ لعدم إمكان استبدال أحدهما مكان الآخر، فذكرنا سبب ذلك، وإنه لأجل فرق جوهري بين الحقيقتين

٢ـ والكلام نفسه نقوله في المعاني الحرفية الأخرى غير الحرف، كهيئات الجمل والمعاني الإسمية الموازية لها، فرأينا أن ظاهرة عدم الترادف موجودة فيهما أيضا، وللعلة نفسها.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما الدليل على عدم الترادف بين الحرف والاسم الموازي له؟

٢ـ ما السبب الكامن وراء عدم إمكان استبدال الحرف بالاسم الموازي له؟

٣ـ ما الدليل على أن الحرف يدل على النسبة؟

٤ـ هل تأتي ظاهرة عدم الترادف بين كل المعاني الحرفية والمعاني الإسمية الموازية لها، أم أن هذه الظاهرة مختصة بالحروف، كمن، وإلى، وعن، وغيرها؟ أذكر سبب ما تدعي.

**ب. إختبارات منظوميَّة**

١ـ ما فائدة هذا البحث؟ وما هي الثمرة منه؟

٢ـ ما معنى: (الموازية) التي عبّر بها المصنف ﷺ في البحث؟

٣ـ ما المقصود بقوله ﵀: (النسبة لا تنفصل عن طرفيها)؟

٤ـ لماذا عبّر المصنف﵀ بـ: (إبتداء)، و(إنتهاء) ولم يعبر بـ: (الإبتداء)، و(الإنتهاء)؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للسيد الشهيد ﵀.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص٢٣١وما بعدها، وبحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٢، ص٨٧ وما بعدها.

٣ـ الكفاية، ص٢٥ـ٢٧.

٤ـ تهذيب الأصول، ج١، ص٢٠ وما بعدها.

٥ـ دراسات في علم الأصول، ج١، ص٤٠ وما بعدها.

## البحث رقم (٣٩)

## تنوُّع المدلول التصديقي

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «تنوّع المدلول التصديقي» ص٨٦.

إلى قوله: «المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة» ص ٨٧.

**ثانيا: المدخل**

تكلمنا في ما سبق عن الوضع وعلاقته بالدلالات الثلاث للكلام، والتي قلنا: إنها الدلالة التصورية، والدلالتان التصديقيتان: الأولى والثانية، وتناولنا بعض الشيء علاقة الوضع على اختلاف نظرياته بهذه الدلالات، ومنها: نظرية التعهّد.

وبعد أن ازدادت معلوماتنا الآن عن الألفاظ، وتصنيف اللغة، وعرفنا حقيقة كل من المعنى الحرفي، والمعنى الإسمي، وغير ذلك، لابد من الرجوع إلى هذا الموضوع؛ فقد حان الوقت لبحث وتحقيق أوسع عن هذه المسألة؛ فإنها من جملة المواضيع المهمة، ذات التطبيقات العديدة في عالم الممارسات الفقهية المتنوعة.

وبصورة عامة: سنشير إلى تنوع المدلول التصديقي على مبنانا ومبنى التعهد؛ فإنه متعدد على المبنيين، ولكن ما منشأ هذا التعدد؟ هذا ما سنبحث فيه هنا.

بالنسبة إلى مبنانا ومبنى من يذهب إلى الاعتبار، فإن المدلول التصوري قد نشأ من الوضع كما تقدم، وأما المدلول التصديقي الأول، (وهو قصد الإخطار)، فهو واحد في جميع الجمل والاستعمالات؛ وهو قصد المتكلم إخطار صور الألفاظ، وأما المدلول التصديقي الثاني (أي: المراد الجدي)، فهو مختلف من جملة إلى جملة أخرى؛ حسب غرض

المتكلم من الكلام.

وأما من بنى على التعهد، فإنه يلتزم بأن كل جملة تامة موضوعة بالتعهد لنفس مدلولها التصديقي الجدي مباشرة.

### ثالثا: توضيح المادة العلمية للبحث

#### الدلالة اللفظيّة ثلاثة أقسام

تقدم انقسام الدلالة اللفظيّة إلى ثلاثة أقسام:

**الأول: الدلالة التصورية**

وهي دلالة اللفظ على المعنى، بمعنى: خطور المعنى، وتصوره في ذهن السامع عند سماع اللفظ.

وهذه الدلالة عمليةٌ قهريةٌ تحصلُ بمجرد سماع اللفظ والالتفات إليه، ولا تحتاج إلى قصد من المتكلم، ولذا يحصل هذا الخطور ولو صدر اللفظ من اصطكاك حجرين؛ إذ ليس لها أية علاقة بقصد ولا بمتكلم فضلا عن كونه قاصدا كما تقدم.

**الثاني: الدلالة التصديقية الأولى**

والمعبر عنها بالدلالة الاستعمالية، وهي دلالة اللفظ على إرادة المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع وقصده لذلك، فله إرادة استعمالية، أي: كونه مريداً وقاصداً لاستعمال هذه الألفاظ لكي يخطر معانيها في ذهن السامع.

ومادام للقصد دخل في هذه الدلالة؛ لن توجد بمجرد الالفاظ كما هو واضح، وكما تقدم بالتفصيل؛ بل لابد من تحقق قصد للمتكلم، وهذا ما لا يكشف عنه الوضع نفسه لوحده، وإنما يكشف عنه حال المتكلم، وسياق الكلام، والإمارات المختلفة المحتفة به، وكونه ملتفتا لما يقوله؛

لكي يكون هناك قصدٌ وإرادةٌ استعمالية، وعلى هذا، لا تنعقد هذه الدلالة من الكلام الحاصل من اصطكاك حجرين، ولا من الكلام الصادر من النائم؛ لعدم وجود قصد الإخطار والاستعمال في الحالتين.

**الثالث: الدلالة التصديقية الثانية**

وهي دلالة الكلام على كون المتكلم مريداً جداً للمعنى الذي قصد إخطاره في ذهن السامع، ويعبر عنها بالإرادة الجدية، ويشترط فيها أن يكون المتكلم عاقلًا، ملتفتاً، جاداً، قاصداً للمعنى، ولذا، لا تنعقد هذه الدلالة من المتكلم الهازل، كما لو قال هزلًا: «جاء الأسد»، فليس لكلامه في مثل هذه الحالة إرادة جدية للإخبار والحكاية عن مجيء الأسد، نعم، لكلامه دلالة تصديقيّة أولى؛ لأنه قاصد لإخطار هذا المعنى في ذهن السامع.

**منشأ الدلالات الثلاثة المتقدمة**

وقد تقدم أن الكلام في منشأ هذه الدلالات، فقلنا: إن الوضع هو منشأ الدلالة التصورية فقط بناء على مبنى الاعتبار، ومبنانا القرن الأكيد، بينما منشأ الدلالتين الأولى والثانية هو الظهور الحالي والسياقي لا غير، وبعبارة أدق: للكلام دلالة على المدلولين التصديقيين ببركة هذا الظهور الحالي السياقي في كونه قاصدا، جادا.

باتضاح ما سبق، يمكننا الان أن نشخص حالات وجود وتحقق الدلالات الثلاث المتقدمة الذكر، وإن شئت، فقل: حالات تحقق المداليل الثلاثة: التصوري، والاستعمالي، والجدي، وإليك التفصيل:

أما بالنسبة إلى المدلول التصوري، فصار واضحا أنه يوجد بمجرد سماع اللفظ وإن كان من حجر، وعليه، فهو يتحقق بأي لفظ، ومن أيٍّ

مصدر؛ إذ اللفظ بمجرده سبب لتصور المعنى وخطوره في ذهن السامع، وهذا هو المدلول التصوري كما تقدم، فالدلالة التصورية دلالة وضعية.

وأما بالنسبة للمدلول التصديقي الأول، فهو متحقق ـ أيضا ـ في أي لفظ وكلام، نعم، لابد من كونه صادرا من متكلم ملتفت كما قلنا؛ لدخالة القصد في تحققه كما سلف؛ إذ هو من دلالة الكلام على قصد إخطار المعنى.

وأما المدلول التصديقي الثاني، فهو مختلف عما تقدم في المدلولين السابقين؛ إذ يختص بالجمل التامة المفيدة دون غيرها، نعم، لا يختلف في ذلك بين أنحاء الجمل التامة، من خبرية، كجملة «زيد قائم»، أو طلبية، كجملة «صلِّ»، أو استفهامية، كجملة «هل زيد عالم؟»، فلجميع هذه الجمل مدلول تصديقي ثان.

وأما السبب في اختصاص الجملة التامة بالمدلول التصديقي الثاني، فهو يتضح بالتأمل شيئا ما في حقيقة المداليل الثلاثة من جهة، وحقيقة كل من المدلولين التصديقيين من جهة أخرى؛ فإنّ سنخ المدلول التصديقي الثاني يختلف عن سنخ المدلول التصوري، وكذا سنخ المدلول التصديقي الأول كما تقدم؛ فإن المدلول التصديقي الثاني لمّا كان دلالة الكلام على قصد جدي للمتكلم في إخطاره، فمن الواضح أنّ قصدا من هذا النوع لا يتوفر إلا في الجمل التامة، وأمّا الكلمات، وحتى الجمل الناقصة، فإنها ليس فيها قصد جديّ، ولو كان فيها من هذا القصد، لكانت جملا تامة لا غيرها.

وبما تقدم، يتّضح حقيقةٌ أخرى بالنسبة إلى المداليل الثلاثة، وهي: أن المدلول التصوري يختلف باختلاف الوضع، فكل وضع وله مدلول

تصوري يختلف عن غيره، نعم، في المشترك اللفظي المدلول واحد وإن كان الوضع متعددا.

وأما المدلول التصديقي الأول، فهو واحد أيضا لا غير؛ وهذا واضح؛ فإن حقيقته لما كانت قصد المتكلم اخطار المعنى في ذهن المستمع، فإن هذا القصد لا يختلف باختلاف اللفظ والكلمات والجمل؛ فهو قصد إخطار واحد لا يختلف باختلاف الكلام.

وأما المدلول التصديقي الثاني، وهو ما قلنا: إنه لا يوجد إلا في الجمل التامة، فلابد أن نقول بأنه يختلف باختلاف هذه الجمل؛ فالجملة الخبرية مدلولها الجدي قصد الحكاية والإخبار عن النسبة التامة التي تدل عليها هيئتها، وهي ثبوت المحمول للموضوع، والجملة الطلبية مدلولها قصد الطلب، أي: طلب إيقاع النسبة التامة التي تدل عليها هيئة الفعل هنا، أي: طلب وقوع الصلاة من المخاطب في جملة «صلِّ» مثلا، والجملة الاستفهامية مدلولها قصدُ السؤال، أي: طلب الفهم والاطلاع على وقوع تلك النسبة التامة التي وقعت موقع السؤال، وجملة التمني مدلولها قصد التمني، وهكذا بالنسبة إلى سائر الجمل التامة، خبرية كانت أم إنشائية، وسيأتي مزيد بيان في المستقبل.

وعلى هذا، فالجملة التامة تحكي عن نسبة تامة مقصودة جدا، إما من حيث الإخبار والحكاية كما في الجملة الخبرية، وإما من حيث السؤال والاستفهام عن وقوعها وثبوتها أو عدمهما كما في الجملة الاستفهامية، وإما من حيث طلب إيجادها وإيقاعها، كما في الطلب، وهكذا بالنسبة إلى سائر الجمل التامة.

**المداليل الثلاثة وفقا لمسلك التعهُّد**

هذا كله وفق ما ذهب إليه المصنف في الوضع من مذهب القرن الأكيد، وأما بناء على ما ذهب إليه السيد الأستاذ الخوئي ﵀، فإن الوضع مختلف جدا، وإليك التفصيل:

قلنا سابقا: إن المحقق الخوئي ﵀ ذهب إلى أنَّ الوضعَ حقيقته التعهد، وذلك بإحدى صيغتين إيجابية وسلبية كما مضى.

وكذا تقدم أنه بناء على هذا المبنى، فإن الموضوع له اللفظ مفردا ومركبا هو الدلالة التصديقية لا التصورية، وإن كانت التصديقية تتضمن التصورية كما تقدم؛ فإن الدلالة التصديقية هي دلالة الكلام على القصد كما سبق، فإذا كان حقيقة الوضع على التعهد هو ما تقدم من أنه لا يتلفظ باللفظ الفلاني إلا إذا قصد المعنى الفلاني، فمعنى هذا أن اللفظ يدل على القصد المتقدم ويكشف عنه، فهو ـ إذا ـ يدل بالوضع على المدلول التصديقي لا التصوري البحت كما كان عليه الحال على المبنى المتقدم، وعليه، فالدلالة التصديقية ـ على مبنى السيد الأستاذ ـ دلالة وضعية لا حالية وسياقية كما تقدم على مبنانا ومبنى المشهور.

وعلى هذا، فكل الالفاظ موضوعة عند السيد الخوئي للدلالة على المدلول التصديقي، نعم، الجمل التامة موضوعة ـ من حيث الهيئة طبعا ـ للمدلول التصديقي الثاني، المتقدم الذكر على مبنى القرن الأكيد نفسه، بينما الجمل الناقصة موضوعة للأول، المتقدم الذكر على مبنى القرن الأكيد نفسه ، أي: لقصد الإخطار والإبراز ليس إلا، كما سيأتي بعد قليل في التفريق بين هذين النحوين من الجمل.

والخلاصة: بناء على مسلك التعهُّد في الوضع، تكون الدلالة الوضعية دائما دلالة تصديقية حتى في الكلمات الإفرادية، فضلا عن الجمل التامة،

فحينما يقول: «نار»، فمعنى هذا: أنه يتعهد متى ما أتى بهذا اللفظ، فهو يقصد إخطار هذا المعنى، فيستكشف بالدلالة الوضعية أن المتكلم يوجد في نفسه قصد إخطار هذا المعنى، وهذه دلالة تصديقية. وكذلك الحال في الجمل التامة.

هذا بالنسبة إلى مبنى التعهد، وقد ذكرنا سابقا عدم تمامية هذا المبنى.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**تنوّع المدلول التصديقي**

عرفْنا فيما سبقَ أنّ الألفاظَ لها دلالةٌ تصوّريةٌ تنشأُ من الوضعِ[١]، ولها دلالةٌ تصديقيةٌ تنشأُ من السياق[٢].

والدلالةُ التصديقيةُ الأولى َتشتركُ فيها الكلماتُ والجملُ الناقصةُ والجملُ التامّةُ[٣]، والدلالةُ التصديقيةُ الثانيةُ على المرادِ الجدّيِّ تختصُّ بها الجملُ التامّةُ[٤].

وسنخُ المدلولِ التصديقيِّ الأوّل واحدٌ في جميع الألفاظِ[٥]، وهو قصدُ المتكلّمِ إخطارَ صورةِ المعنى في ذهنِ السامعِ، وأمّا سنخُ المدلولِ

---

(١)فالقرن الأكيد هو سبب العلقة بين تصور اللفظ بمجرد سماعه للعالم بالوضع وتصور المعنى، وهذا أمر قهري.

(٢)السياق الحالي والعرفي؛ فظاهر حال الانسان الملتفت أنه عندما يتلفظ فهو قاصد لإخطار معانيه.

(٣)فإن قصد الاخطار والاستعمال موجود في كل ما يتلفظ به الملتفت، فمدلول كلامه في هذه الحالة هو المدلول التصديقي الأول.

(٤)فإن الكلام الجدي فقط هو ما له مدلول جدي، وهذا لا يوجد إلا في الجمل التامة التي يحسن السكوت عليها.

(٥)مفردة ومركبة، جملا تامة أو ناقصة.

التصديقيِّ الثاني، أي: المرادِ الجدّيِّ، فيختلفُ من جملةٍ تامّةٍ إلى جملةٍ تامّةٍ أخرى[١].

فالجملةُ الخبريةُ[٢] مثلُ «زيدٌ عالمٌ»، مدلولهُا الجدّيُّ قصدُ الإخبار والحكايةِ عن النسبةِ التامّةِ التي تدلُّ عليها هيئتُها[٣]. والجملةُ الاستفهاميةُ «هل زيدٌ عالمٌ؟»، مدلولهُا الجدّيُّ طلبُ الفهم والاطّلاعِ على وقوعِ تلك النسبةِ التامّةِ[٤]، والجملةُ الطلبيةُ «صلِّ»، مدلولُها الجدّيُّ طلبُ إيقاع النسبةِ التامّةِ التي تدلُّ عليها هيئةُ (صلِّ)، أي: طلبُ وقوع الصلاةِ مِن المخاطَب.

ويختلفُ في ذلك السيّدُ الأستاذُ؛ فإنّه بنى ـ كما عرفْنا سابقاً ـ على أنّ الوضعَ عبارةٌ عن التعهّدِ، وفرَّعَ عليه أنّ الدلالةَ اللفظيةَ الناشئةَ من الوضعِ دلالةٌ تصديقيةٌ[٥]، لا تصوّريةٌ بحتةٌ[٦]، وعلى هذا الأساسِ اختارَ أنّ كلَّ جملةٍ تامّةٍ[٧] موضوعةٌ بالتعهّدِ لنفس مدلولِها التصديقيِّ الجدّيِّ

---

(١)وقلنا سابقا: إن الهيئة تدل على النسبة، وفي الجملة التامة تدل الهيئة على نسبة تامة، ولكن قصد إخطار هذه النسبة يختلف من جملة إلى أخرى، فالاختلاف في القصد.

(٢)هذه أمثلة الجمل التامة.

(٣)يجب أن تنتبه إلى أن المقصود من أن الجملة الفلانية موضوعة للمعنى الفلاني، هو أن هيئتها موضوعة لذلك المعنى لا الجملة بما هي كلمات.

(٤)هل هي ثابتة أم لا؟

(٥)وهذه تتضمن التصورية كما تقدم، ولهذا، الدلالة التصورية لم تكن بحتة وإنما بتبع التصديقية وفي ضمنها.

(٦)كما كان الأمر عليه على مبنى الاعتبار والقرن الأكيد.

(٧)الكلام هنا عن الجملة التامة فقط، وأما الناقصة، قلنا ـ وسيأتي في البحث التالي

مباشرةً[١]، وقد عرفتَ الحالَ في مبناه سابقاً[٢].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

لاحظ العبارات التالية، وبيّن المداليل التصورية والتصديقية لها إن وجدت، بناء على مسلكنا ومسلك التعهُّد.

١ـ ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾.

٢ـ ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ﴾.

٣ـ «زيدٌ العالمُ».

**التطبيق الثاني**

قال السيد الخوئي في مباني الإستنباط: «إن للفظ باعتبار كونه مما استخدمه الإنسان لبيان مراداته لأبناء نوعه دلالات ثلاث:

الأولى: دلالته على ذات المعنى ... وهذه الدلالة هي التي تسمى عند القوم بالدلالة التصورية ... .

الثانية: دلالته على أن المتكلم قد أراد باستعماله تفهيم المعنى

وهذه الدلالة هي التي تسمى عند القوم بالدلالة التصديقية؛ باعتبار تصديق المخاطب المتكلمَ بأنه في مقام تفهيم المعنى وإرادته، وإن كان الأنسب تسميتها بالدلالة الوضعية؛ لكونها مستندة إلى الوضع، بمعنى: إلتزام المتكلم وتعهده بأنه متى أراد تفهيم معنى خاصا تكلم بلفظ خاص ... .

ـ أنها موضوعة للمدلول التصديقي الأول.

(١)أي: المدلول التصديقي الثاني.

(٢)وأنه ضعيف غير تام.

وثبوت هذه الدلالة يتوقف ـ زائدا على الوضع والعلم به ـ على إحراز كون المتكلم ... .

الثالثة: دلالته على أن الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجدية

وهذه الدلالة هي التي تسمى عند القوم أيضا بالدلالة التصديقية؛ باعتبار تصديق المخاطب المتكلمَ بأنه قد أراد باستعماله اللفظ تفهيم معناه بداعي الجد، في مقابل إرادته تفهيمه بداعي الإمتحان أو الإستهزاء».[١]

تدبر هذا النص، واستفد منه ومما تعلمته في بحوث الحلقة الثانية، في استكشاف ما يلي:

١ـ جهة القسمة المأخوذة في تقسيم دلالات الكلام إلى الدلالات الثلاث المعروفة؟

٢ـ الوجه في تسمية الدلالتين التصديقيتين بالدلالتين التصديقيتين؟

٣ـ سبب كون الدلالة التصديقية الأولى عند السيد الخوئي ﷺ وضعية؟

«يمكنك ـ أيضا ـ الاستفادة مما جاء في بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ـ ج١، ص١٠٤ـ ١٠٥».

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تكلمنا عن تنوّع المدلول التصديقي، فبعد أن ذكرنا سابقا أن للكلام دلالات ثلاث: تصورية، تصديقية أولى، وتصديقية ثانية، حان حين الكلام في أن الدلالتين الاخيرتين أين توجدان في عالم الألفاظ والكلمات؟

---

(١)مباني الإستنباط (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، للكوكبي، ج١، ص٢١٢ـ٢١٣.

٢ـ الدلالة التصديقية الأولى تشترك فيها الكلمات والجمل بنوعيها التامّة والناقصة؛ فإنها الدلالة على قصد المتكلم الإخطار، بخلاف التصديقية الثانية؛ فإنها مما تختص به الجمل التامّة؛ فإنها الدلالة على قصد الاخطار الجدي، وهو لا يتحقق إلا في الجمل التامة دون غيرها.

٣ـ لا اختلاف في المدلول التصديقي للدلالة التصديقية الأولى حيثما وجدت؛ فإنه في الجميع واحد هو قصد المتكلم إخطار صورة المعنى في ذهن السامع، خلافا للمدلول التصديقي للدلالة التصديقية الثانية؛ فإنه قصد الإخبار عن النسبة التامة في الخبرية، وقصد طلب النسبة التامة في الطلبية، وهكذا.

٤ـ هذا كله بناء على غير مسلك التعهُّد الذي إختاره السيد الخوئي ﷺ، وأما بناء عليه، فإن كل جملة تامّة موضوعة بالتعهد لنفس مدلولها التصديقي الجدي مباشرة، وقد عرفنا سابقا مقتضى التحقيق في هذا المذهب، وأنه ضعيف غير تام.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ هل تشترك الكلمات، والجمل الناقصة، والجمل التامّة، في الدلالة التصديقية الأولى؟ ما هو الدليل على ذلك؟

٢ـ لماذا اختصّت الجمل التامّة بالدلالة التصديقية الثانية؟

٣ـ هل يختلف المدلول التصديقي الثاني من جملة خبريّة إلى جملة خبريّة أخرى؟ وضّح ذلك.

٤ـ ما المقصود من أن الجملة التامة موضوعة للنسبة التامة؟

٥ـ ما معنى ما ذهب إليه السيد الخوئي ﷺ؛ من أن كل جملة تامّة

موضوعة بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقي الجدي مباشرة؟ وكيف وصل إلى هذه النتيجة؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما الغرض من بحثنا هنا في تنوع المدلول التصديقي؟

٢ـ ما معنى أن الدلالة التصديقية تنشأ من السياق، ألستم تقولون بأنها دلالة لفظية؟

٣ـ ما الفرق بين الدلالة التصديقية والمدلول التصديقي؟

٤ـ لماذا سُميت الدلالة التصديقية بالتصديقية؟

٥ـ ما دور كلمة «بحتة» في قول المصنف ﭬ عن مذهب السيد الأستاذ: «الدلالة اللفظية الناشئة من الوضع دلالة تصديقية لا تصورية بحتة»؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﭬ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ج١، ص١٠٤ـ١٠٥.

٣ـ مباني الإستنباط للكوكبي (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، ج١، ص٢١٢ـ٢١٣.

## البحث رقم (٤٠)

## المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة» ص٨٧.

إلى قوله: «الأمر والنهي» ص٨٩.

**ثانيا: المدخل**

آخر هذه الأبحاث اللغوية المهمة التي نتطرق لها في هذا التمهيد للدليل الشرعي اللفظي، هو: المقارنة بين الجمل التامّة والجمل الناقصة من حيث المعنى الموضوع له في كل منهما؛ إذ نجد أن الأولى يصح السكوت عليها، بخلاف الثانية، الأمر الذي يكشف عن الإختلاف بينهما وضعا، فما هو تفسير هذا الإختلاف؟

وسنطرح في هذا البحث تفسيرين:

الأول: للسيد الأستاذ، من أصحاب مسلك التعهُّد؛ إذ يفسر الإختلاف محل الكلام بطريقة تناسب هذا المسلك.

وسنرد هذا التفسير ببعض ما ذكرناه من تحقيقات سابقة في النظرية الصحيحة للوضع.

والثاني: التفسير الصحيح للاختلاف المذكور، وهو ما يجب أن يناسب ما ذهبنا إليه من مسلك القرن الأكيد، وهو: إن الجملتين موضوعتان للنسبة، إلا أن هذه النسبة مختلفة بين الجملتين بحيث تؤثر الإختلاف المزبور.

ثم نختم هذا التمهيد في الدليل الشرعي اللفظي بتحديد مورد البحث الأصولي في الدلالات المختلفة التي مرت.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

نشعر بالوجدان بوجود فرق بين الجملة الناقصة والجملة التامة؛ فقولنا: «المفيدُ العالمُ»، يختلف من حيث المفاد قطعا عن قولنا: «المفيدُ عالمٌ»؛ فعندما نجعل من الكلمتين مبتدأ وخبراً كما في الجملة الثانية؛ يكون المفاد مما يصحّ السكوت عليه، خلافا لما إذا جعلناهما من المبتدأ وصفته كما في الجملة الأولى؛ إذ لا يصح السكوت على الجملة حينها من حيث المفاد؛ إذ تعطي صورة ناقصة ينتظر السامع من المتكلم إكمالها.

إن الفرق المتقدم بين الجملتين، يكشف بصورة لا شك فيها عن أن المعنى الموضوع له في إحداهما غير المعنى الموضوع له في الأخرى، وإلّا، لما اختلف معناهما.

وبناءً على ذلك، ينبغي تفسير الفرق بين الجملتين بالتوجه نحو مرحلة المعنى الموضوع له في كل منهما؛ فإن كان المعنى الموضوع له فيهما هو المدلول التصديقي كما عليه مدرسة التعهد كما تقدم، فالجهود ينبغي أن تتوجه نحو التفريق بينهما في مرحلة الدلالة التصديقيّة، وإن كان المعنى الموضوع له في كل منهما هو المدلول التصوري كما نحن عليه، فالجهود ينبغي أن تتظافر نحو التفريق بينهما في مرحلة الدلالة التصوّرية.

**إتجاهان للفرق بين الجملتين**

وفي مقام تفسير الفرق المتقدم الذكر بين الجملتين يوجد اتجاهان:

**الاتجاه الأول: مختار السيد الخوئي ﰀ**

**الاختلاف بين الجملتين في المدلول التصديقي**

وهذا ما ذهب إليه السيّد الخوئي ﰀ؛ بناءً على ما اختاره في الوضع من أنه التعهد كما تقدم بالتفصيل؛ إذ قلنا: إنه يختار أن الوضع هو منشأ الدلالة التصديقية، وكون المعنى الموضوع لهُ في كل من الجملة التامة

والناقصة هو المدلول التصديقي.

وبناء على هذا، فالفرق بين الجملة الناقصة والجملة التامة، يكمن في أن الجملة الناقصة موضوعة (لقصد إخطار) المعنى في ذهن السامع، والجملة التامة موضوعة (لقصد الحكاية والإخبار) عن ثبوت المحمول للموضوع في الجملة، فالفرق بينهما في نفس المدلول التصديقي، الذي يكون مدلولًا للوضع والدلالة الوضعيّة.

وإن شئت، فعبر بأن الجملة الناقصة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الأولى (أي: قصد إخطار صورة حصة خاصة من حصص المعنى)؛ فعندما نقول: «العالم زيد»، و:«المفيد العالم»، تكون الجملة الناقصة موضوعة لقصد إخطار المعنى، لا لقصد الحكاية والإخبار؛ إذ هذا ـ كما تقدم ـ خاص بالجمل التامة؛ إذ هي التي فيها مراد جدي، أي: ليس في الجملة الناقصة مدلول تصديقي ثان، فليس لها ـ بالتبع ـ قصد حكاية وإخبار.

وأما الجملة التامة، فتكون موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقيّة الثانية، وهو ما تقدم في البحث السابق؛ من قصد الحكاية والإخبار في الجملة الخبرية، وقصد الطلب والإنشاء في الجملة الطلبية، وقصد الاستفهام في الجملة الاستفهامية، وهكذا.

والخلاصة: السبب في اختلاف الجملتين في مرحلة الوضع، ولكنه لما كنا نبني على التعهد، وهو ما يذهب إلى أن الجملة موضوعة للمدلول التصديقي، كان لابدَّ من أن يكون المدلول التصديقي للجملتين مختلفا كما تقدم.

**ردّ هذا الاتجاه**

والجواب على هذا الاتجاه: ما تقدّم؛ من أنّ المعنى الموضوع له ليس هو المدلول التصديقيّ، بل هو المدلول التصوّريّ، والمدلول التصوّريّ للحروف والهيئات، ومنها هيئة الجمل المختلفة ـ كما تقدم أيضا ـ هو النسبة، فلابدّ من افتراض فرق بين نحوين من النسبة: أحدهما يكون مدلولًا للجملة التامّة، والآخر مدلولا للجملة الناقصة.

**الاتجاه الثاني: الاختلاف بين الجملتين في المدلول التصوري**

وأما الاتجاه الثاني، فهو يذهب إلى أن الفرق في الوضع أيضا، ولكننا لما رفضنا مسلك التعهُّد واخترنا الاعتبار والقرن الأكيد، وما يستلزمه ذلك؛ من كون المعنى الموضوع له هو المدلول التصوري، وأما المدلولان التصديقيان، فإنما هما مدلولان سياقيان حاليان، كان معنى ذلك: أن التفسير لابد من أن يكمن في الفرق في مرحلة المدلول التصوري لا التصديقي.

ولما كنا قلنا سابقا بأن الموضوع له في الحروف والهيئات واحد، وهو النسبة، فإن معنى هذا: أن الفرق بين الجملتين يجب أن يرجع إلى نوع النسبة الموضوع لها الجملتان.

وهذا هو الصحيح؛ فإن الجملة الناقصة موضوعة للنسبة الناقصة، وهي التي لا يصح السكوت عليها، بينما التامة موضوعة للنسبة التامة، وهي التي يصح السكوت عليها.

ونسمّي النسبة الناقصة في المقام النسبة الاندماجية؛ وهي النسبة التي تحوِّلُ المفهومين في قولنا: «المفيدُ العالمُ» إلى مفهوم واحد، وتصيِّرُ هذه الجملةَ الناقصةَ بقوة الكلمة الواحدة من حيث المعنى.

وأما النسبة غير الاندماجية، فهي التي تحافظ على مفهوم كل من العناصر اللغوية الدخيلة في تكوين الجملة، كما في قولنا: «المفيدُ عالمٌ»؛ فإن كلا من الكلمتين بقيت بعد تأليف هذه الجملة على قوتها المعنوية التي كانت تتمتع بها قبل تأليف الجملة، أي: تبقى شيئا متميزا عند الذهن، يتعامل معه باستقلالية، كتعامله مع الطرف الاخر من النسبة.

وبعبارة أخرى: نعلم أنّ هيئة الجملة هي الهيئة القائمة بمجموع كلمتين أو أكثر، على نحو يكون للمجموع مدلول لم يكن ثابتاً لتلك المفردات في حال تفرّقها، إلا أن هذا المدلول الجديد المفاد بالهيئة، وهو الذي نسميه بالنسبة هنا، تارة، يكون على حساب قوة الكلمات المؤلِّفة للجملة؛ بحيث يكون المدلول الجديد ناتجا عن ذوبان الكلمتين وصيرورتهما بقوة كلمة واحدة؛ بحيث لا يبقى الطرفان متميزين أحدهما عن الآخر، وهذا ما نسميه بالنسبة الاندماجية، وتارة أخرى، لا يكون على حساب الكلمات المكونة للجملة، بل يبقى كل منها على قوتها في الذهن؛ بحيث يبقى أمام الذهن شيئان بينهما ارتباط، كالمبتدأ والخبر في جملتنا الخبرية، لتكون النسبة في هذه الحالة الثانية النسبة غير الاندماجية.

ومن الطبيعي: أن ما قلناه في الجملة الوصفية «المفيد العالمُ»، إنما هو محضُ مثال لما يعبِّر عن النسبة الناقصة، ولهذا، فالكلام نفسه يأتي في كل ما يعبر عن هذه النسبة، كما في جملة المضاف والمضاف إليه مثلا، وغيرها من الجمل الناقصة.

وقد تقدم في الحلقة الأولى بعض ما له علاقة بما نحن فيه من الفرق بين الجملتين التامة والناقصة، فراجع.

**الدلالات الخاصة والمشتركة**

هذا هو التمهيد الذي رأى المصنف أن يمهد به للكلام في تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وقد تقدم في تعريف علم الأصول ما هو محل البحث في علم الأصول من الدلالات، وأنه الدلالات العامة، وهي التي تصلح لأن تكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط في مختلف أبواب الفقه، كدلالة الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة، وغيرهما من المسائل، دون الدلالات الخاصة، كما أوضحنا بالتفصيل أول بحوث الكتاب. فراجع.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**المقارنةُ بين الجمل التامّة والناقصة**

لا شكَّ في أنَّ المعنَى الموضوعَ لهُ للجملةِ التامّةِ يختلفُ عنِ المعنى الموضوعِ له للجملةِ الناقصةِ؛ لأنّ الأُولى يصحُّ السكوتُ عليها دون الثانيةِ، وهذا الاختلافُ يوجَدُ تفسيرانِ له:

أحدُهما: مبنيٌّ على أنّ المعنَى الموضوعَ له هو المدلولُ التصديقيُّ مباشرةً، كما اختارهُ السيّدُ الأستاذُ؛ تفريعاً على تفسيره للوضعِ بالتعهّدِ، وحاصله: أنّ الجملةَ التامّةَ في قولِنا: «المفيدُ عالمٌ» موضوعةٌ لقصدِ الحكايةِ والإخبارِ عن ثبوتِ المحمولِ للموضوع[1]، والجملةَ الناقصةَ

---

(١)الجملة الخبرية هنا أخذت مثالا للجملة التامة، والكلام في جميع الجمل التامة لا هذه الجملة فقط كما تقدم في الشرح. وكذا بالنسبة إلى الجملة الوصفية، التي أخذت مثالا للجملة الناقصة التي لا يصح السكوت عليها.

وعليه، فالجملة التامة موضوعة للدلالة على المدلول التصديقي الثاني، بينما الناقصة للدلالة على الأول.

الوصفيةَ في قولِنا: «المفيدُ العالمُ» موضوعةٌ لقصدِ إخطارِ صورةِ هذه الحصّةِ الخاصّة[١].

والجوابُ على ذلك ما تقدّمَ؛ من أنّ المعنى الموضوعَ له غيرُ المدلولِ التصديقيِّ، بل هو المدلولُ التصوّريُّ، والمدلولُ التصوّريُّ للحروفِ والهيئاتِ هو النسبةُ[٢]، فلابدّ مِن افتراضِ فرقٍ بين نحوينِ من النسبة أحدُهما يكون مدلولًا للجملةِ التامّةِ[٣]، والآخرُ مدلولٌ للجملةِ الناقصة[٤].

والتفسيرُ الآخرُ[٥]: أنّ هيئةَ كلتا الجملتينِ موضوعةٌ للنسبةِ، ولكنّها في أحدِهما اندماجيةٌ وفي الأخرى غيرُ اندماجيةٍ، وكلّ جملةٍ موضوعةٌ للنسبةِ الاندماجيةِ، فهي ناقصةٌ؛ لأنّها تحوّلُ المفهومين إلى مفهوم واحدٍ، وتصيرُ الجملةُ في قوّةِ كلمةٍ واحدةٍ[٦]، وكلُّ جملةٍ موضوعةٌ للنسبةِ غيرِ الاندماجيةِ[٧]، فهي جملةٌ تامّةٌ.

وقد تقدّمَ في الحلقةِ السابقةِ بعضُ الحديثِ عن ذلك.[٨]

---

(١)من المعنى، فالغرض من الناقصة (التحصيص)، أي: تشخيص حصة، كما يقولون.

(٢)والربط كما تقدم بالتفصيل.

(٣)وتكون التامة موضوعة للدلالة عليها.

(٤)وتكون الناقصة موضوعة للدلالة عليها.

(٥)أي: المقابل لتفسير القائلين بالتعهد في الوضع.

(٦)بحيث لا يبقى الذهن يتعامل معها تعاملا مستقلا كطرف من طرفي نسبة، وإنما تكون طرفا واحدا لها.

(٧)بحيث يبقى الذهن يتعامل مع الكلمتين كطرفين للنسبة، أي: كشيئين بينهما ارتباط.

(٨)تحت العنوان نفسه «الجملة التامة والجملة الناقصة، ص١٩٤ـ ١٩٥.

**الدلالات الخاصّة والمشتركة**

هذه نبذةٌ تمهيديةٌ عن الدلالةِ اللفظيةِ وعلاقاتِ الألفاظِ بالمعاني، نكتفي بها للدخولِ في الحديثِ عن تحديدِ دلالاتِ الدليلِ الشرعيِّ اللفظيّ.[١]

ومِن الواضح أنّ هذه الدلالاتِ على قسمين:

فبعضُها: دلالاتٌ خاصّةٌ ترتبطُ ببعضِ المسائلِ الفقهيةِ، كدلالةِ كلمةِ (الصعيدِ) أو (الكعب).

وبعضُها: دلالاتٌ عامّةٌ تصلحُ أن تكونَ عنصراً مشتركاً في عمليةِ الاستنباطِ في مختلفِ أبوابِ الفقهِ، كدلالةِ الأمرِ على الوجوب[٢].

وقد عرفتَ سابقاً[٣] أنّ ما يدخلُ في البحثِ الأصوليِّ إنّما هو القسمُ الثاني[٤]، ولهذا، فسوف يكونُ البحثُ عن الدلالاتِ العامّةِ للدليلِ الشرعيِّ اللفظيّ[٥].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال المصنف ﷺ في كتابه المبارك «بحوث في شرح العروة الوثقى»، في مقام الإشكال على التمسك بالآية الكريمة: ﴿وأنزلْنَا مِنَ السَّماءِ ماءً

---

(١)وقد قلنا قبل التمهيد: إنّ البحث في الدليل الشرعي سيكون في ثلاثة مقامات:

١ـ تحديدِ دلالاتِ الدليلِ الشرعيِّ

٢ـ إثبات صغرى الدليل الشرعي

٣ـ إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي.

(٢)والنهي على الحرمة مثلا.

(٣)عند الكلام عن تعريف علم الأصول وموضوعه.

(٤)باعتباره من العناصر المشتركة.

(٥)بعونه ومنّه تعالى، وبركات أهل البيت عليهم السلام.

طَهُورا﴾ على طَهورية مطلق الماء وإن لم ينزل من السماء:

«الإشكال الثابت في المقام...إن الحكم بالطهورية لم يُسند في الآية الكريمة إلى الماء بنسبة تامة حتى يقال بأن مقتضى الإطلاق أنه حكم على طبيعة الماء بلا قيد، وإنما أسند إليه بنحو التوصيف والنسبة الناقصة التحصيصية، فلا يمكن إثبات عموم الحكم لتمام أفراد الموصوف بالإطلاق، ففرق كبير بين أن نقول: (الماءُ طهورٌ)، وبين أن نحكم على الماء الطهور بأنَّه نازلٌ من السماء مثلا.

ففي الجملة الأولى كانت الطهورية منسوبة إلى الماء بالنسبة التامّة، ويمكن حينئذ التمسك بإطلاق كلمة (الماء) لإثبات طهورية تمام اقسامه، وأما في الجملة الثانية، فقد أُخذت الطهورية قيدا للماء على نهج النسبة الناقصة، لا حكما للماء على نهج النسبة التامّة، فلا معنى للتمسك بالإطلاق لإثبات طهورية تمام أقسام المياه.

فالجملة الأولى من قبيل قولنا: (الغيبةُ محرمةٌ)، والجملة الثانية من قبيل قولنا: (ان الله يعاقب على الغيبة المحرمة)، فكما أن التمسك بالإطلاق لإثبات حرمة تمام أقسام الغيبة إنما يصح في الجملة الأولى دون الثانية، كذلك في المقام.

فالإشكال من ناحية أن الطهورية نُسبت إلى الماء بنسبة ناقصة تحصيصية لا بنسبة تامة حُكمية، فلا يمكن التمسك بالإطلاق».[1]

المطلوب ملاحظة ما يلي من النكات:

١ـ تطبيق الجملة التامّة والجملة الناقصة على المثالين المذكورين المحتملين في الآية.

٢ـ ملاحظة التأثير المباشر للجملة التامّة والناقصة على استفادة

---

(١)بحوث في شرح العروة الوثقى، ج١، ص٢٦.

الإطلاق وعدمه من الآية الكريمة، والذي يوثر تأثيرا واضحا في سعة الحكم المستفاد من الآية.

٣ـ ملاحظة واقتناص المصطلحات الجديدة التي لم نذكرها في البحث وقد وردت في العبارة المتقدمة.

**التطبيق الثاني**

قال المصنف في خارج بحثه الشريف: «إنَّ اقتناص المفهوم للجملة الشرطية أو أي جملة أخرى، يتوقّف ـ كما يأتي ـ على أن يكون المعلّقُ سنخَ الحكم لا شخصه؛ إذ لو كان المعلّقُ شخصَ الحكم، فلا يقتضي التعليقُ أو العليةَ الانحصاريةُ إلاَّ انتفاء الشخص مع احتمال ثبوت شخص آخر.

والطريق إلى إثبات أن المعلّق سنخُ الحكم إجراءُ الإطلاق في مفاد هيئة (أكرم) في قولنا: (إذا جاءك ضيف، فأكرمْه)، والإطلاق انَّما يجري في مفاد هيئة (أكرم)؛ بلحاظ كونه موضوعاً للتعليق؛ إذ لا معنى للإطلاق ومقدمات الحكمة إلا بهذا اللحاظ.

وحينئذ نقول: إنَّ تعليق الجزاء على الشرط مستفاد من الجملة الشرطية بنحو المعنى الحرفي، خلافاً للجملة المتقدمة (وجوب الصدقة معلق على الغنى)؛ فإنَّ التعليق فيها كان مستفاداً بنحو المعنى الاسمي، وهذا التعليق المستفاد بنحو المعنى الحرفي، إن كان نسبةً تامةً؛ ويحتلّ مدلول الجزاء مركز الموضوع فيها، أمكن إجراءُ الإطلاق ومقدمات الحكمة فيها، وإن كان نسبةً ناقصةً، امتنعَ إجراءُ الإطلاق في مدلول الجزاء لإثبات أنَّ المعلّق هو المطلق ... ويأتي تفصيلُه، ومزيدُ توضيحِه، وتطبيقُه على جميع الجُمل التي يبحث عن مفهومها في بحث المفاهيم».[1]

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص٣٥٥.

إستفد في هذا التطبيق من العبارة المتقدمة في شرح بحث اليوم، بمعونة الأستاذ إن كان يصعب عليك فهمه.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ ذكرنا في هذا البحث مقارنة بين الجملتين التامّة والناقصة في المعنى الموضوع له في كل منهما بعد أن لاحظنا اختلافا بينهما؛ إذ يصح السكوت على الأولى دون الثانية، الأمر الذي يشير إلى اختلاف في ما وضعت له كل من الجملتين، فصرنا حينئذ بصدد تفسير هذا الاختلاف.

٢ـ فسَّرَ المحققُ الخوئي تتَنُّ الفرقَ بين الجملتين على مسلكه في الوضع؛ من التعهد؛ فإن الجملة الخبرية ـ مثلا ـ موضوعة لقصد الاخبار (المدلول التصديقي الثاني)، بينما الجملة الناقصة موضوعة لقصد إخطار حصة خاصة من المعنى في الجملة الوصفية مثلا، فهي موضوعة للتحصيص والتضييق، أي: (للمدلول التصديقي الأول)، لا قصد الإخبار.

٣ـ وأجبنا على هذا الرأي برفض أساسه، وهو مسلك التعهُّد، بما ذكرناه سابقا؛ من أن الموضوع له هو المدلول التصوري ليس إلا.

٤ـ وعلى هذا، طرحنا التفسير الثاني لهذا الإختلاف؛ حيث قلنا: إن الجملتين موضوعتان للمدلول التصوري، وهو النسبة، ولكنها في الناقصة نسبة ناقصة (اندماجية)، وفي التامّة نسبة تامة (غير إندماجية).

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما هو الدليل على أن المعنى الموضوع له في الجملة التامّة يختلف عن المعنى الموضوع له في الجملة الناقصة؟

٢ـ ما هو التفسير الذي قدّمه السيد الخوئي تتَنُّ للاختلاف بين الجملة التامّة والجملة الناقصة في المعنى؟

٣ـ ما هو الجواب الذي ذكره المصنف ﴿قدس سره﴾ على تفسير المحقق الخوئي ﴿قدس سره﴾ للاختلاف بين الجملة التامّة والجملة الناقصة في المعنى؟

٤ـ ما هو تفسير المصنف ﴿قدس سره﴾ للاختلاف بين الجملتين الناقصة والتامّة في المعنى؟

٥ـ ما المقصود بالنسبة الاندماجية والنسبة غير الاندماجية في الجمل؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ألا يمكن أن يكون سر الإختلاف بين الجملتين التامّة والناقصة في المدلول التصديقي لا الوضعي؛ بتقريب: أن التامّة لها مدلول تصديقي ثان بالاضافة إلى الأول، بخلاف الناقصة؛ فإنها ليس لها إلا التصديقي الأول؟

فكِّر قليلا، مستفيدا مما نقلناه في بحث اليوم والبحوث السابقة.

راجع ـ أيضا ـ :بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص٢٦٨.

٢ـ عندما نقول: «الجملة التامّة موضوعة لـ . . . ، والجملة الناقصة موضوعة لـ . . . ، فهل المقصود بذلك أن الجملة بما هي مركبة من كلمات وحروف، أم ماذا؟

«للجواب: تأمل في التعابير الواردة في هذا البحث».

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﴿قدس سره﴾.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص٢٥٩، ص٣٥٥.

٣ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، ج١، ص٢٦.

٤ـ محاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٨٣ وما بعدها.

## البحث رقم (٤١)

## الأمر والنهي

### الأمر (١)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الأمرُ والنهيُ» ص٨٨.

إلى قوله: «وأمّا صيغةُ الأَمر» ص٩٠.

**ثانيا: المدخل**

بما طرحناه من بحوث لغوية في الدلالة اللفظية، وعلاقات الألفاظ بالمعاني، نكون قد انتهينا من التمهيد المُعدّ للدخول في الأبحاث اللغوية الأصولية، وأولها: دلالات الدليل الشرعي اللفظي الذي يصلح أن يكون موضوعا لعلم الأصول، أي: لأن يكون عنصرا مشتركا في عملية الاستدلال الفقهي، وإن شئت، فعبِّر بالدلالات العامة دون الخاصة.

وأول هذه الأبحاث ستكون في دلالة الأمر والنهي؛ فإنه البحث الأكثر أهمية، وشيوعا، ودخالة في استنباط الأحكام الشرعية من مداركها كما هو واضح.

وسنبدأ أولا بالأمر، فنقسِّمه إلى مادّة وهيئة، ثم نبحث في دلالة كل واحد من هذين لغة، فعلى ماذا تدل المادّة؟ وعلى ماذا تدل الهيئة؟ وهل تدلان على الوجوب، أم لا؟

وسنتناول في هذا البحث مادّة الأمر، وما تدل عليه.

ولا تنس الهدف مما نحن فيه من البحوث؛ فقد ذكرنا سابقاً أن البحث عن الدليل الشرعي اللفظي يقع في ثلاث جهات:

١ـ تحديدُ دلالاتِ الدليلِ الشرعيِّ

٢ـ إثباتُ صُغرى الدليل الشرعيّ

٣ـ إثباتُ حجية الدلالة في الدليل الشرعي (أصالة (حجّية) الظهور).

وقلنا أيضاً: إن البحث في الجهة الأولى يتكفّل بتحديد صغريات الجهة الثالثة، أي: صغريات حجية الظهور، وتنقيح موضوعها، فنقول مثلًا:

الأمر (مادة أو صيغة) ظاهر في الوجوب. «صغرى»

وكلّ ظهور حجّة. «كبرى»

والنتيجة: ظهور الأمر (مادة أو صيغة) في الوجوب حجّة

وأوّل هذه الصغريات التي سوف يتم البحث عنها في علم الأصول، هي عبارة عن: تحديد دلالة الأمر، أو: كلّ ما يدلّ على الطلب.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

الأمرُ تارةً، يستعملُ بمادّتِه، فيقالُ: «آمُرُك بالصلاة»، وأخرى، بصيغتِه، فيقالُ: «صلِّ»، فلابد من البحث في حقيقة كلٍّ من المادّة، والصيغة (الهيئة)، فنشخص أنهما لأيِّ شيء وُضعا؟ وما هو استعمالهما الحقيقي بحيث يكون غيره مجازا؟ وبصورة عامة: لابد من (تحديد) دلالة كل منهما، ولنبدأ بالمادّة.

**تحديد دلالة مادة الأمر**

جاءت مادة الأمر في استعمالات متعددة لمعاني مختلفة، فمست الحاجة إلى تحديد دلالتها، وتمييز حقيقتها عن مجازها؛ لكي تكون في خدمة الفقيه وهو يمارس عملية الاستنباط في ما كان فيه تلك المادة من الأدلة، وهي الغاية في الكثرة والتنوع.

من الواضح أننا لا نتكلم عن حالة توفر القرينة على المراد؛ فإن المعنى يعيَّن ببركة تلك القرينة في حالة توفرها، وإنما نتكلم في حالات عدم القرينة، وتردد المراد بين أكثر من معنى، كما لو قلنا بأنه مشترك

لفظي قد وضع لعدة معاني بعدة أوضاع، وهكذا فيما لو قلنا بأنها من باب المشترك المعنوي، الذي وضع بوضع واحد لمعنى واحد له عدة أفراد، وتردد الأمر بين تلك الأفراد مثلا.

**المقصود بالمادة**

تعددت الكلمات في بيان المقصود بمادة الأمر، إلا أن الجميع يشير إلى حقيقة واحدة في المقام، وهي المادة الأولية التي يصاغ منها جميع المشتقات، وهو ما يسمى بأصل الاشتقاق، وأساسه، فهي ـ على هذا ـ المادة الأولية الأساسية التي تدخل في جميع المشتقات.

وبعبارة مختصرة: «أ، م، ر» مجرّدة عن جميع الهيئات التي يمكن عروضها عليها.

وإلى هذا المعنى يشير الجميع كما قلنا، حتى أولئك الذين يعبرون بقولهم: «مادة فعل الأمر»؛ فإنهم يقصدون المادة التي اشتق منها فعل الأمر، وهي المادة نفسها التي اشتق منها اسم الفاعل (آمر)، وكذا اسم المفعول (مأمور)، وهكذا بالنسبة إلى جميع المشتقات.

**مادة الأمر موضوعة للطلب**

وننطلق في هذا التحقيق مما بين أيدينا من حقائق بالنسبة إلى ما تدل عليه مادة الأمر؛ إذ لا شك في دلالتها لغة ووضعا على (الطلب)، ولهذا، لك أن ترفع مادة الأمر وتضع بدلا عنها مادة الطلب، فتقول: «طَلَبَ» بدل: «أَمَرَ»، وتقول: «طالِب» بدل «آمِر»، وهكذا في جميع المشتقات.

إلا أن ما تقدم وإن كان قد يوهم القولَ بالترادف بين لفظي (الأمر) و(الطلب)؛ إلا أنَّ الصحيح هو عدم الترادف، وأن لفظ (الطلب) أعم من (الأمر)؛ وذلك لأنّ الأمر لا يطلق إلّا على أحد مصاديق الطلب، وهو ما

نسميه بالطلب التشريعي؛ فإن الطلب له معانٍ عديدة في اللغة، فتارةً، يطلق على ما يسمى بالطلب التكويني؛ كما في الإنسان العطشان، الذي يحتاج إلى الماء، فيسعى وراءه، فيسمّى هذا السعي إلى تحصيل الهدف (طلبا)، ولكنه لا يسمى طلبا تشريعيا.

فالطلب التكويني، هو الطلب الذي لا تتخلّل فيه بين الطالب والمطلوب إرادة مغايرة لإرادة الطالب، كما في المثال المتقدم؛ فإن طلب العطشان للماء لم تتوسّط بين إرادته (شرب الماء) وبين مراده (الماء) إرادة أخرى.

وأمّا الطلب التشريعيُّ، فهو الطلب الذي تتخلّل فيه بين الطالب والمطلوب إرادة مغايرة لإرادة الطالب، كما لو أمر العطشانُ عبدَه بأن يأتيه بالماء، فإنَّ تحقّقَ المطلوب في الخارج (الإتيان بالماء وشربه) يتوقّف على إرادة العبد ومجيئه بالماء، وهي إرادةٌ خارجةٌ عن إرادة الطالب.

وللطلب التشريعي مصاديق متعدّدة؛ باعتبار رتبة الطالب والمطلوب منه؛ فإذا صدر من العالي إلى الداني، كما في طلب السيّد من العبد، فهذا هو الذي نسميه بالأمر، وإذا صدر من المتساويين في الرتبة والعلوّ، فهو ما يسمّى بالالتماس، وأما إذا صدر الطلب من الداني إلى العالي، فهو ما نسميه بالدعاء، كما في دعاء المخلوقين وطلبهم من الخالق.

وعلى هذا، فالأمر يختصّ بالطلب التشريعي من العالي إلى الداني دون غيره، نعم، لا فرق في علو العالي بين أن يكون حقيقيا واقعيا، كما في طلبه سبحانه وتعالى من عباده، أو كان تظاهراً بالعلو ادعاء له، وهو ما نسميه بالاستعلاء؛ بأن جعل الطالب نفسَه واعتبرَها أعلى رتبةً ممن يساوونه حقيقة وواقعا وفي نفس الأمر، أو من هم أعلى رتبة منه، بغض

النظر عما إذا اعتبرنا هذا العمل صحيحا أم لا.

والخلاصة: مادة الأمر موضوعة للطلب، إلا أن (الأمر) أخصّ من (الطلب)، وليس مرادفا له.

**عدم انحصار وضع مادة الأمر بالطلب**

إلا أن وضع مادة الأمر للطلب لا يعني أنها غير موضوعة لمعنى آخر لغة، بل ذكرت عدة معان غير الطلب لها، من قبيل: الشيء، كما في قولنا: «الأمر الفلاني لا يباع»، والحادثة، كما في قولنا: «وقع الأمرُ، وانتهت القصة»، والغرض، كما نقول: «جاء علي لأمر كذا»، والفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[1]، والفعل العجيب، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا﴾[2]، وغير ذلك من المعاني.

وعندما نقول: مادة الأمر موضوعة لجميع هذه المعاني، فإن معنى ذلك: أن هذه المادة ـ إذا ـ من المشتركات اللفظية، التي بينا المراد منها قبل قليل، كما أن معنى ذلك ـ بالتبع ـ أن تحديد المعنى المستعمل فيه المادة في مورد من الموارد لا يكون إلا بالقرينة؛ فحيث لا قرينة، ليس هناك قاعدة أو أصل يُنطلق منه؛ فلا تكون المادة ظاهرة في الأمر مثلا.

**مادة الأمر هل تدل على الوجوب؟**

قلنا: مادة الأمر مشترك لفظي، فحيث لا قرينة، لا ظهور لها في أحد معانيها دون غيره، وأما إذا كانت القرينة موجودة، وكانت منعقدة على أن المادة استعملت في (الطلب)، فما هي حقيقة هذا الطلب؟

وبعبارة أخرى: هل وُضعت المادة للطلب على نحو الوجوب، أم أنه

---

(١)هود: ٩٧.

(٢)هود: ٥٨.

معنى يتلاءم حتى مع الاستحباب؟

وإليك المسألة بشيء من التفصيل:

الطلب بحسب استخدامه اللغوي، يمكن أن يكون وجوبيّا، كما أنه يمكن أن يكون استحبابيّا، ولهذا، لو علمنا بأنّ المولى قد استعمل مادّة «الأمر» في معنى الطلب دون غيرها من المعاني الأخرى له، فكيف يمكن أن نشخص أن ذلك الطلب كان قد أراد به المولى الوجوب أو الاستحباب؟

الطريقة الفنية للإجابة على السؤال المتقدم، هي بأن نحاول أن نبحث أوّلًا عن أصل وضع مادّة الأمر للطلب؛ بمعنى: أن الواضع عندما وضع هذه المادة للطلب، فهل وضعها للطلب الوجوبي، أم وضعها لمطلق الطلب، الأعمّ من الوجوبي والاستحبابي؟[1]

من الطبيعي أنه إذا ثبت أنّه وضعها للطلب الوجوبي فقط، ترتب على ذلك أن مادّة «الأمر» ستكون ظاهرة في الطلب الوجوبي؛ لأنه ما وضعت له المادة، ما يعني: أن المولى لو أراد استعمال المادة في الطلب الاستحبابي، فإنه استعمال مجازي؛ إذ هو استعمال للفظ في غير ما وضع له، ولهذا، فإنّ عليه ـ في مثل هذه الحالة ـ أن يأتي بعناية وقرينة على إرادة الاستحباب، وإلّا، كما قلنا: سينصرف الذهن إلى الطلب الوجوبي مباشرة، وينسبق إلى الذهن هذا المعنى؛ لأنه المعنى الموضوع له المادة كما تقدم.

وأمّا إذا لم يثبت وضع مادّة «الأمر» للطلب الوجوبي خاصّة، وإنّما

---

(١)هذان هما الاحتمالان اللذان ذكرهما المصنف هنا، وسيذكر في الحلقة الثالثة ـ كما ذكر غيره ـ احتمالا ثالثا، وهو أن تكون موضوعة للاستحباب خاصة. فانتبه.

ثبت بعد البحث أنها موضوعة لمطلق الطلب، أي: لما يناسب الوجوب والاستحباب، أو قل: موضوعة للأعمّ من الطلب الوجوبي والاستحبابي، فإن ذلك سيعني: أن استعمال هذه المادة في كلا المعنيين سوف يكون استعمالا حقيقياً لا مجازياً، وأن ذلك المعنى هو الذي سيتبادر عند سماع المادة، ما يعني ـ بالتبع ـ أن تعيين الوجوب أو الاستحباب بعينه في استعمال ما سوف يحتاج إلى قرينة؛ وبدون القرينة سوف يبقى اللفظ مجملا من حيث هاتين الحيثيتين، أعني: الوجوب والاستحباب، ولن يمكن القول بظهور المادة في أحدهما دون الاخر؛ ولن يكون الأمر كما كان عليه في الحالة السابقة، التي كان اللفظ فيها ينصرف إلى المعنى الموضوع له المادة، وقد افترضنا أنه الوجوب بدون القرينة.

**الاستدلال على وضع مادة الأمر للوجوب**

وقد يستدل على وضع مادة الأمر للوجوب دون مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب بجملة من الأدلة، منها ما يلي:

**١. قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾**[1]

وذلك طبق الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: إن ظاهر الاية المباركة هو وجوب التحذر من مخالفة أمره تعالى، وهذا ما نفهمه من لام الأمر في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾.

الخطوة الثانية: معنى وجوب التحذر: أن من لم يتحذر من المخالفة فخالف، فإنه سيستحق العقوبة، وإلا، فلم وجوب التحذُّر؟!

الخطوة الثالثة: إن وجوب التحذر فُرِّع على مخالفة مطلق الأمر؛ بمعنى: أنه تعالى لم يقل: «يخالفون عن أمره الوجوبي»، ولم يقيد الأمر

(١) النور: ٦٣.

بكونه الأمر الواجب.

الخطوة الرابعة: عدم نصب القرينة مع كون التحذر واجبا، إنما كان من أجل أن الأمر موضوع للطلب الوجوبي، وإلا، فلو كان موضوعا لمطلق الطلب، لكان عليه تعالى أن يقيد؛ فإن مخالفة مطلق الطلب لا توجب التحذر واستحقاق العقوبة.

والنتيجة: صون كلامه تعالى عن الخطأ لا يتحقق إلا إذا كانت المادة موضوعة للوجوب، ويستلزم وضعها لذلك، وإلا، لكان الكلام ـ والعياذ بالله ـ خطأ.

**٢. قوله ﷺ: «لولا أن أشقَّ على أمتي، لأمرتُهم بالسواك»**[1]

بتقريب: أنّ الأمر هنا لو لم يكن بمعنى الطلب الوجوبي، لما خشي النبي ﷺ من أن تنال أمّته المشقّة إن أمرهم به.

وإن شئت، قلت: الأمر الاستحبابي لا مشقّة فيه لكي يخشى ﷺ منه على أمّته؛ إذ لكان بوسعهم أن يتركوا السواك بلا محذور.

ثم نقول: وعلى هذا، فصون كلامه ﷺ عن الخطأ يقتضي أن يكون الأمر موضوعا للوجوب، وإلا، لوجب عليه تقييده بالطلب الوجوبي، ولم يقيد، إذا، الأمر موضوع للوجوب دون غيره، ولهذا، لم يحتج إلى القرينة المعينة للوجوب.

**٣. التبادر**

تقدم في علامات الحقيقة أن تبادر معنى ما من حاقِّ اللفظ علامة على الوضع للحقيقة، وعندما نسمع مادة الأمر، فإنَّ الذي ينسبق إلى أذهان العرف من مادة الأمر الصادرة من المولى هو الطلب الوجوبي

---

(١)الوسائل، ج١، الباب الثالث من أبواب السواك، ح٤.

والالزام دون غيره، وليس لهذا التبادر سبب إلا الوضع؛ إذ المفروض أن الكلام في حالة عدم القرينة المعينة لأحد معنيي الطلب. فلا تنس.

وبعبارة أخرى أكثر تفصيلا:

المتبادر عرفا، والمتفاهم عقلائيا من كلمة الأمر هو الوجوب، ولهذا، لو أمر المولى المفروغ عن مولويته، وتخلّف العبد عن الإمتثال، لاستحق العقابَ والعتاب، وليس ذلك إلّا لمفروغية العرف عن انفهام الوجوب والإلزام في مثل هذا الخطاب، فأصل دلالة لفظ الأمر على الوجوب ليس محلا للإشكال أصلا، وليس بحاجة إلى الاستدلال، وإنما يثبت بالتبادر والوجدان العرفي.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الأمر والنهي**

**الأمر**

الأمرُ تارةً، يستعملُ بمادّتِه، فيقالُ: «آمرُك بالصلاة»، وأخرى بصيغتِه، فيقالُ: «صلِّ».

أمّا مادّةُ الأمرِ، فلا شكَّ في دلالتِها بالوضعِ[1]على الطلب، ولكن لا بنحوِ تكونُ مرادِفةً للفظِ الطلب؛ لأنّ لفظَ الطلَب ينطبقُ بمفهومِه على الطلبِ التكوينيِّ، كطلبِ العطشانِ للماء، والطلبِ التشريعيِّ، سواءٌ صدرَ[2]من العالي[3] أو منَ غيرِه[4]، بينما الأَمرُ لا يصدَقُ إلّا على الطلبِ

(١)أي: من ضمن ما وضعت له من معاني.

(٢)هذا الطلب التشريعي.

(٣)حقيقة كالعبد ومولاه الحقيقي.

(٤)فيشمل كل طلب، كالالتماس والدعاء.

التشريعيِّ من العالي، سواءٌ كان مستعلياً، أي: متظاهراً بعلوّه[١]، أو لا.

كما أنّ مادّةَ الأمر لا ينحصرُ معناها لغةً بالطلب، بل ذُكرتْ لها معانٍ أخرى، كالشيء، والحادثةِ، والغرض، وعلى هذا الأساسِ[٢]، تكونُ مشتركاً لفظيّاً، وتَعيينُ الطلب[٣] بحاجةٍ إلى قرينة[٤].

ومتى دلّت القرينةُ على ذلك[٥]، يقعُ الكلامُ في أنّ المادّةَ تدلُّ على الطلب بنحو الوجوب أو تلائمُ مع الاستحباب[٦]؟

فقدَ يُستدَلُّ على أنّها تدلُّ على الوجوب بوجوهٍ:

منها: قولُه تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْره﴾ .

وتقريبُه: أنّ الأمرَ لو كان يَشملُ الطلبَ الاستحبابيَّ[٧]، لما وقعَ على اطلاقِه[٨]، موضوعاً للحذرِ مِن العقاب.

ومنها: قولُه ﷺ: «لولاَ أن أشقّ على أمّتي، لأمرتُهم بالسواك».

وتقريبُه: أنّ الأمرَ لو كان يشملُ الاستحبابَ[٩]، لما كان الأمرُ مستلزماً للمشقّة كما هو ظاهرُ الحديث.

ومنها: التبادرُ

---

(١)بلا أن يكون اعلى رتبة حقيقة.

(٢)أنها موضوعة لأكثر من معنى بأوضاع متعددة.

(٣)دون غيره من معاني الأمر الأخرى.

(٤)كما هي القاعدة في كل مشترك لفظي.

(٥)أي: على كون المراد الطلب دون غيره من معاني الأمر.

(٦)بأن تكون موضوعة لمطلق الطلب، الملائم للوجوبي والاستحبابي.

(٧)بأن يدعى كونها موضوعة لمطلق الطلب، الملائم للوجوبي والاستحبابي.

(٨)دون تقييد بكونه وجوبيا.

(٩)بأن يدعى كونها موضوعة لمطلق الطلب، الملائم للوجوبي والاستحبابي.

فإنّ المفهومَ عرفاً من كلام المولى حين يَستعملُ كلمةَ الأمرِ، أنّه في مقامِ الإيجابِ والإلزام. والتبادرُ علامةُ الحقيقة[١].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**(تحقيق وتحليل)**

لقد مر البحث في تحديد دلالة (مادة الأمر) في بحث اليوم بالمراحل التالية:

**المرحلة الأولى:** إن الأمر يستعمل أحيانا بمادته، وكذا يستعمل أحيانا أخرى بصيغته وهيئته.

**المرحلة الثانية:** لا شكَّ في دلالة هذه المادة بالوضع على الطلب التشريعي.

**المرحلة الثالثة:** لا ينحصر معنى المادة بالطلب؛ فإنها مشترك لفظي كلفظ «العين».

**المرحلة الرابعة:** ومادام مشتركا لفظيا، فلابد لتعيين معنى «الطلب» ـ الذي هو أحد معانيها ـ من قرينة معيِّنة.

**المرحلة الخامسة:** فإذا وجدت القرينة، وعرفنا أن المتكلم قصد من لفظ الأمر «الطلب»، فيقع البحث حينئذ في نوع هذا الطلب، فهل هو اللزومي (الوجوب)، أم هو مطلق الطلب الذي ينطبق على الإستحباب أيضا؟

**المرحلة السادسة:** وبعد أن اتضح محل البحث، فقد يستدل على أن المادة تدل على الطلب الوجوبي بوجوه، ذكر المصنف ﭬ ثلاثة منها دون أن يعطي رأيه فيها.

---

(١)إذ المفروض انه لا قرينة في المقام تعين الطلب الوجوبي، فلابد ان يكون ناشئا من الوضع.

هذه هي الخطوات التي مرّ بها بحث تحديد دلالة الأمر، فاحفظها؛ فإنها الطريقة الفنية لهذا البحث وغيره من البحوث المشابهة.

والمطلوب الآن تطبيق هذه الطريقة على قول أمير المؤمنين عليه السلام في دعاء كميل: «الهي، ومولاي، أجريتَ عليّ حكما اتبعتُ فيه. . . وخالفتُ بعضَ أوامرك. . .».

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ بعد أن انتهينا من البحوث التي مهدنا بها للدليل الشرعي اللفظي، دخلنا في أول بحوث هذا الدليل التي تشكِّل عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط، وهو: بحث دلالات الدليل الشرعي اللفظي، فتناولنا في هذا البحث الأول دلالة الأمر، وبدأنا بدلالة مادَّته، التي قلنا: إنها لا شكَّ في دلالتها بالوضع على الطلب، ولكنها لا ترادفه؛ فإن مادة الأمر لا تدل إلا على الطلب التشريعي من العالي حقيقة أو ادعاء، فهي أخص من هذه الناحية من «الطلب».

٢ـ مادة الأمر مشترك لفظي؛ فقد ذكر لها معان أخرى غير ما تقدم من الطلب، كالشيء، والحدث، وغيرهما، بخلاف «الطلب».

٣ـ ادُّعي دلالة مادة الأمر على الطلب اللزومي ـ الوجوب ـ وذُكر لذلك وجوهٌ، ذكرنا منها ثلاثة:

أولها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ امرِهِ﴾.

ثانيها: قوله صلى الله عليه وآله: «لولا أن أَشِقَّ على أمتي، لأمرتُهم بالسواك».

وثالثها: التبادر.

### سابعا: إختبارات

#### أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما المقصود بمادة الأمر؟ وما المقصود بهيئته؟ مثّل لكل منهما.

٢ـ تدل مادة الأمر بالوضع على الطلب، ولكنها لا ترادفه، لماذا؟

٣ـ ما معنى أن مادة الأمر مشترك لفظي، وما الذي يستلزمه ذلك بالنسبة إلى تحديد معناها إذا وردت في كلام ما؟

٤ـ إستدل على أن مادة الأمر تدل على الطلب الالزامي (الواجب) بالكتاب الكريم، أذكر ذلك مع تقريب الاستدلال.

٥ـ إستدل على دلالة مادة الأمر على الطلب الالزامي بالتبادر، قرِّب ذلك.

#### ب. إختبارات منظوميّة

١ـ هل ينحصر استعمال الأمر بمادته بما ذكره المصنف بقوله: «آمرك بالصلاة»؟ لماذا؟

٢ـ إذا كانت مادة الأمر تدل بالوضع على الطلب، فكيف لا تكون مرادفة لكلمة «الطلب»؟ أليس هذا تهافتا؟

٣ـ ما الفرق بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي؟ ولماذا كانت مادة الأمر مشتركا لفظيا لا معنويا؟

٤ـ ما الفرق بين الوجه الثالث على الوجوب والوجهين الأول والثاني؟

٥ـ بعد ما تقدم في بحث اليوم، هل معنى ذلك أن ادعاء أن مادة الأمر موضوعة للوجوب يعتمد على قرينتين طوليتين؟ أذكر دليلا على ما تذهب إليه.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف قدس سره.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٤، ص٧ ـ٢٧.

٣ـ كفاية الأصول، ص٨١ وما بعدها.

٤ـ منتهى الدراية في توضيح الكفاية، السيد المروّج، ج١، ص٣٦٠ وما بعدها.

## البحث رقم (٤٢)

## الأمر (٢)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «وأمّا صيغةُ الأمر» ص٩٠.

إلى قوله: «ثمّ إنَّ الظاهرَ من الصيغة أنّ المدلولَ التصديقيّ» ص٩١.

**ثانيا: المدخل**

بدأنا الكلام في أول بحوث الدليل الشرعي اللفظي في دلالات الألفاظ وتحديدها، وشرعنا بدلالة الأمر، الذي قلنا: إن له مادة وهيئة، وقد أنهينا الكلام في المادة، وحددنا ما تدل عليه، وينتقل كلامنا الآن إلى الهيئة، فما الذي تدل عليه هيئة الأمر: «صلِّ، طهّر. . .»؟

وسنذكر هنا- أولا- المعاني المدعى وضع الهيئة لها، كالطلب، والتمنى، وغيرهما، ونوضّح أن ذكر هذه المعاني المدّعاة إنما هو اشتباه؛ ناشئ من الخلط بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الجدي لها؛ إذ أن هذه المعاني ثابتة لها باعتبارها جملة تامّة لا كمدلول تصوري.

ثم سنوضح هذا الخلط بذكر هذين المدلولين، فنقول: إن المدلول التصوري في كل هيئات فعل الأمر شيء واحد، وهو: النسبة الطلبية الإرسالية، وليس شيئا آخر، وسنوضح المقصود من هذه النسبة الطلبية، وعلاقتها بمفهوم الطلب أو الإرسال، وإنه الموازاة لا الترادف، وهو ما ذكرناه بالضبط في المقارنة بين الحروف والمفاهيم الإسمية الموازية لها، كمن و«إبتداء» مثلا قبل ذلك.

هذا بالنسبة إلى المدلول التصوري، وأما المدلول التصديقي الجدي الثابت للهيئة بوصفها جملة تامة، فهو ذلك الأمر الثابت في نفس المتكلم، وهو ما دعاه إلى استعمال الصيغة، وفي هذه المرحلة فقط تتعدد الدواعي،

وهي المعاني التي تخيلوا أنها معان تصورية للهيئة؛ فقد يكون الداعي هو الطلب، وقد يكون التمني، وقد يكون. . . ، وأما المدلول التصوري، فهو ثابت في الجميع.

وهذا الكلام كله إنما هو بناء على المسلك المختار والمشهور؛ من أن الدلالة التصورية إنما هي دلالة وضعية، وأما بناء على مسلك التعهُّد، فلابد من الالتزام بتعدد الموضوع له؛ فإن الموضوع له على هذا المبنى هو المدلول الجدي كما تقدم.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

ذكرت لصيغة الأمر عدة معاني، منها:

١ـ الطلب

فعندما يأمر تعالى بشيء، فيقول مثلا: «صِلْ رحمك»، فما نفهمه من الصيغة هو كون صلة الرحم مطلوبة.

٢ـ الترجي، كما في الدعاء مثلا: «أرزقنا العافية في الدين والدنيا».

٣ـ التمني

كما في قول الشاعر:

فيا موتُ زُرْ إنَّ الحياةَ ذميمةٌ      ويا نَفسُ جِدّي إنَّ دهركِ هازلُ

٤ـ التهديد

كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الذينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّار خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.[1]

---

(١)فصِّلت: ٤٠.

٥ـ الاستهزاء

كما لو قال للفقير: «إشتر قصراً» بقصد الاستهزاء.

٦ـ التعجيز

كما في قول الانسان للآخر: «طِرْ إلى السماء».

٧ـ التسخير

كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الذينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾.(١)

٨ـ ومنها: الإهانة، كما في قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾.(٢)

وغير ذلك مما ذكر لهيئة (صيغة) الأمر من معاني.

**ما وضعت له صيغة الأمر**

**أولا: ما وضعت له صيغة الأمر بناء على المسلك المختار**

**ما وضعت له صيغة الأمر واحد**

وبملاحظة هذا الكم من المعاني المدعاة لصيغة الأمر، قد يدعى انها من المشتركات اللفظية؛ إذ وضعت بعدة أوضاع لتلك المعاني.

إلا أن الصحيح هو ان الصيغة ليست مشتركا لفظيا، وإنما هي موضوعة لمعنى واحد هو النسبة الطلبية أو الارسالية؛ إذ قلنا سابقا: إنّ جميع الهيئات بما فيها هيئات الأفعال قد وضعت للنسبة؛ باعتبار الهيئة معنى حرفيا قائم بأطرافه.

---

(١)البقرة: ٦٥.

(٢)الدخان: ٤٩.

وبعبارة أخرى:

المدلول الوضعيّ المستعمل فيه الصيغة واحد في جميع استعمالات هذه الصيغة، وهو إما النسبة الإرساليّة، أو النسبة الطلبية، كما سنوضح الفرق بينهما بعد قليل.

ولكن كيف ذلك ونحن نرى المعاني المختلفة لصيغة الأمر، ومنها ما تقدم؟!

**والجواب باختصار:** المعنى الموضوع له الصيغة واحد لا يختلف في جميع الاستعمالات، وهو النسبة الطلبية أو الارسالية، وأما المعاني المختلفة المدعاة، فإنّما هي مجرد دواع وأغراض مختلفة لاستعمال الصيغة يحتاجها الانسان في محاوراته، أي: في المداليل التصديقيّة.

وعليه: فالمدلول التصوري واحد في الجميع، وتلك مجرد مداليل تصديقية مختلفة تعبر عن الدواعي والأغراض المختلفة، كداعي الترجي، وداعي التمني، وهكذا، فهو يستعمل الصيغة في النسبة الطلبية أو الارسالية في الجميع، ولكن، ما هو الداعي الذي دعاه لذلك؟

والجواب:

هو داعي التمني تارة، وداعي الترجي أخرى، وهكذا، وإن شئت، فقل: لإبراز التمني مرة، والترجي أخرى، وهكذا.

**وأما التفصيل:**

ما وقع بالنسبة إلى مَنْ تصور أن صيغة الامر من المشترك اللفظي، هو الخلط بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الجدي، الذي أسميناه سابقا بالمدلول التصديقي الثاني؛ باعتبار أن الصيغة تمثل جملةً تامة، وقد تقدم أن الجملة التامة لها دون غيرها مدلول تصديقي ثان.

وبيان ما تقدم: أن الصيغة هيئة من الهيئات، والهيئة لابد أن تكون قد وضعت لمعنى من المعاني، وهو المدلول التصوري لها، وهذا المعنى لابد أن يكون من سنخ المعاني الحرفية كما هو الحال في جميع المعاني الحرفية.

وعلى هذا، لا يمكن أن يكون هذا المعنى نفس الطلب بما هو مفهوم اسمي هو السعي نحو المطلوب، ولا المعنى الاسمي للارسال؛ فإن هذين من المعاني الاسمية، التي يمكن للذهن أن يتصورها مستقلة، وبدون الحاجة إلى أمر آخر، بينما قلنا في ما تقدم: إن المعاني الحرفية مما لا يمكن فيها ذلك، فلابد أن تكون الصيغة موضوعة لا للطلب أو الارسال بما هما مفهومان ومعنيان اسميان، وإنما بما هما معنيان حرفيان، وهو ما نعبر عنه بالنسبة الطلبية أو الارسالية، هذه النسبة التي توازي الطلب والارسال، ولا ترادفهما.

وبعبارة أخرى: العلاقة بين الطلب والارسال، وبين النسبة الطلبية والارسالية، هي عين ما قلناه بالنسبة إلى الحروف في ما سبق؛ من أن النسبة بين الحرف وما يذكر له من معنى ليس هو الترادف، وإنما هو الموازاة، فالحرف (في) لا يرادف (الظرفية)، وإنما (يوازيها)، فكذلك في المقام.

**المقصود بالنسبة الطلبية أو الارسالية**

وأمّا ما نقصده بالنسبة الطلبية أو الارسالية، فهو الربط الخاص الذي يحصل بالطلب أو بالارسال من نسبة وربط بين المطلوب والمطلوب منه، ومن نسبة وربط خاصين بين المرسَل والمرسَل إليه.

هذا هو المدلول التصوري الذي وضعت صيغة الأمر بإزائه، فهو واحد

يمثل النسبة والربط، لا مفهوم الطلب والارسال.

**المدلول التصديقي الجدي لصيغة الأمر**

ما تقدم من النسبة الطلبية أو الارسالية هو المدلول التصوري لصيغة الأمر، إلا أن لهذه الصيغة مدلول تصديقي أول، وهو ما عبرنا عنه بالمدلول الاستعمالي، وهو دلالتها على قصد إخطار المتكلم لمعناها التصوري، وهذا أيضا واحد في جميع الاستعمالات؛ إذ هو قصد إخطار ما وضعت الصيغة بإزائه، وهو النسبة كما تقدم.

وباعتبار الصيغة جملة تامة مكونة من الفعل والفاعل، فإن لهاـ كغيرها من الجمل التامة ـ مدلولا تصديقيا ثانيا، وهو ما يعبر عن دلالة الهيئة على ما قصده مستعمل الصيغة جدا، وقصد إبرازه، وهو ما قلنا ـ أيضا ـ إنه ينكشف بالظهور الحالي السياقي.

وفي هذا المدلول، وفي هذه المرحلة من مراحل الكلام، يقع التنويع الذي نشاهده من معاني ادُّعيت للأمر، فالهيئة تكشف سياقا وحالا عما دعا المتكلمَ إلى أن يخطر المدلول التصوري للأمر (النسبة الطلبية أو الارسالية)، فتارة، يكون الداعي لإخطار النسبة الارسالية أو الطلبية الترجي، وتارة، التمني، وهكذا، وأمّا المدلولُ التصوريُّ الذي وُضعت بإزائه الصيغة، فواحد في الجميع.

النتيجة التي نصل إليها بعد كل هذه الجهود، هي: أن القاعدة ستقتضي أنَّ الصيغةَ لو استُعملت في الكلام، فإنَّ المدلولَ التصوريَّ لها هو الطلب، الذي قلنا: إنه النسبة الطلبية أو الارسالية، وأما المدلول التصديقي الأول، فهو واحدٌ أيضا، وهو قصد إخطار هذه النسبة، وأما المدلول التصديقي الثاني، أي: المدلول الجدي، فسيأتي الكلام عن تحديده في

البحث التالي بعونه تعالى، وسنقول: إنه داعي الطلب، أي: ما دعى المتكلم للطلب، أو قل: لإخطار المدلول التصوري.

هذا كله ـ طبعا ـ بناء على المسلك المختار المشهور، القائل بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية، ويأتي الآن الكلام بناء على مسلك التعهُّد.

**ثانيا: ما وضعت له صيغة الأمر بناء على مسلك التعهُّد**

وأما بالنسبة للمسلك الذي اختاره السيد الخوئي ﷺ، الذي يفسر الوضع بالتعهد، فنتذكر أنه كان يذهب إلى أن الجملة الناقصة موضوعة للمدلول التصديقي الأول، فيما الجملة التامة موضوعة للدلالة على المدلول التصديقي الثاني، وهو ما نسميه بالمدلول التصديقي الجدي، وبما أننا نتكلم في وضع هيئة الأمر، فإننا نتكلم إذا عن جملة تامّة، ما يعني: أن هذه الصيغة بناء على مسلك التعهُّد ستكون موضوعة للمدلول التصديقي الجدي.

ما يعنيه الكلامُ المتقدم: هو أن الصيغة ـ على هذا ـ ستكون مشتركا لفظيا؛ إذ ستكون موضوعة لكل قصد وداع من القصود والدواعي التي ذكرت معان لصيغة الأمر، ما يعني: أن تحديد المراد في استعمال ما لصيغة الأمر سيعتمد على وجود قرينة معيِّنة، وإلا، سيكون مجملا، لا يمكن التمسك به للوجوب أو غيره.

وسيأتي مزيدُ توضيح في البحث التالي بعونه تعالى.

**رابعا: متن المادة البحثية**

وأمّا صيغةُ الأمرِ[١]، فقد ذُكِرَتْ لها عدّةُ معانٍ، كالطلبِ، والتمنّي،

---

(١)الصيغة والهيئة أمر واحد، ولهذا، نعبر بهذا أحيانا وبذاك أحيانا أخرى. فانتبه.

والترجّي، والتهديدِ، والتعجيز، وغيرِ ذلك، وهذا ـ في الواقعِ ـ خلطٌ بين المدلولِ التصوّريِّ للصيغةِ[١]، والمدلولِ التصديقيِّ الجدّيِّ[٢] لها؛ باعتبارها جملةً تامّةً[٣].

وتوضيحُه: أنّ الصيغةَ (أي: هيئةَ فعلِ الأمرِ) لها مدلولٌ تصوّريٌّ[٤]، ولابدَّ من أن يكونَ من سنخ المعنى الحرفيِّ؛ كما هو الشأنُ في سائرِ الهيئاتِ والحروفِ، فلا يصحُّ أن يكونَ مدلولهُا نفسَ الطلب[٥]بما هو مفهومٌ اسميٌّ، ولا مفهومَ الإرسال نحوَ المادّةِ، بل[٦]نسبةٌ طلبيةٌ أو إرساليةٌ توازي مفهومَ الطلبِ أو مفهومَ الإرسالِ، كما توازي النسبةُ التي تدلُّ عليها «إلى» مفهومَ الانتهاء[٧].

والعلاقةُ بين مدلولِ الصيغةِ بوصفِه معنىً حرفياً ومفهومِ الإرسالِ أو الطلبِ، تشابهُ العلاقةَ بين مدلولِ (مِن)، و(إلى)، و(في)، ومدلولِ (الابتداء)، و(الانتهاء)، و(الظرفيةِ)؛ فهي علاقةُ موازاةٍ لا ترادفٍ[٨].

ونقصدُ بالنسبةِ الطلبيةِ أو الإرساليةِ: الربطَ المخصوصَ الذي يحصلُ بالطلبِ أو بالإرسالِ بين المطلوبِ والمطلوبِ منه، أو بين المرسَلِ

---

(١)وهو المعنى الموضوع له الصيغة.

(٢)وهو المدلول التصديقي الثاني الخارج عن المعنى الموضوع له.

(٣)من فعل وفاعل.

(٤)باعتبارها موضوعة، فلابد لها من مدلول تصوري وضعت بإزائه.

(٥)أي: طلب المادة المأخوذة في الفعل، كالصلاة في «صلِّ».

(٦)أي: بل بما هو نسبة... .

(٧)كما تقدم بالتفصيل في الدروس الماضية.

(٨)فإن المعنى الاسمي لا يرادف المعنى الحرفي؛ لكونهما من سنخين مختلفين.

والمرسَلِ إليه، وهذا هو المدلولُ التصوّريُ للصيغةِ، الثابتُ بالوضع[١].

وللصيغةِ ـ باعتبارها جملةً تامّةً مكوّنةً من فعلٍ وفاعلٍ ـ مدلولٌ تصديقيٌّ جدّيٌّ بحكمِ السياق[٢] لا الوضع؛ إذ تكشفُ سياقاً[٣]عن أمرٍ ثابتٍ في نفسِ المتكلّمِ هو الذي دعاه إلى استعمال الصيغةِ[٤]، وفي هذهِ المرحلةِ تتعدّدُ الدواعي التي يمكنُ أن تدلَّ عليها الصيغةُ بهذه الدلالةِ[٥]، فتارة، يكونُ الداعي هو الطلبَ، وأخرى، الترجّيَ، وثالثةً، التعجيزَ، وهكذا[٦]، مع انحفاظِ المدلول التصوّريِّ للصيغةِ في الجميع[٧].

هذا كلُّه على المسلكِ المَختار، المشهور، القائل بأنّ الدلالةَ الوضعيةَ هي الدلالةُ التصوّريةُ[٨]، وأمّا بناءً على مسلَك التعهُّد، القائلِ بأنّ الدلالةَ الوضعيةَ هي الدلالةُ التصديقيةُ، وأنّ المدلولَ الجدّيَ للجملةِ التامّةِ[٩] هو المعنى الموضوعُ له ابتداءً، فلابدّ من الالتزامِ بتعدُّدِ المعنى في تلك المواردِ[١٠]؛ لاختلافِ المدلولِ الجدّيّ.

---

(١)فهو واحد في الجميع.

(٢)والحال.

(٣)وحالا.

(٤)وهو الداعي والغرض من الاخطار.

(٥)وهي الدلالة التصديقية الثانية.

(٦)وقد تقدم أمثلة ذلك كله في الشرح.

(٧)وهو النسبة الطلبية أو الارسالية كما تقدم.

(٨)وأما الدلالتان التصديقيتان أولى والثانية، فهما دلالتان، حاليتان، سياقيتان، لا وضعيتان كما تقدم بالتفصيل.

(٩)وهو محل الكلام؛ فإن الكلام في صيغة الأمر، وهي من الجمل التامة لا الناقصة، كما تقدم بالتفصيل أيضا.

(١٠)أي: موارد التمني والترجي وغيرها من المعاني المدعاة لصيغة الأمر. فتكون

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

لو رجعنا إلى البحث السابق مباشرة، لوجدنا أن المصنف ﷺ قال هناك: «كما أن مادة الأمر لا ينحصر معناها لغة بالطلب، بل ذكرت لها معان أخرى، كالشيء، والحادثة، والغرض، وعلى هذا الأساس، تكون مشتركا لفظيا، وتعيين الطلب بحاجة إلى قرينة».

ونلاحظ أن هذا الكلام صريح في كون لفظ الأمر ـ مادة الأمرـ إنما هو من المعاني والمفاهيم الإسمية؛ فإن الطلب، والشيء، و. . . ، كلها معان إسمية.

وأما في هذا البحث، فنلاحظ المصنف ﷺ يقول: «إن الصيغة ـ هيئة فعل الأمر ـ لها مدلول تصوري. . .، فلا يصح أن يكون مدلولُها نفسَ الطلب بما هو مفهوم اسمي، ولا مفهوم الإرسال نحو المادة، بل نسبة طلبية أو إرسالية توازي مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال».

ونلاحظ أن هذا الكلام صريح في كون صيغة الأمر ـ هيئة الأمر ـ إنما هي من المعاني والمفاهيم الحرفية، فلاحظ الفرق بين مادة الأمر، حيث أنها من المفاهيم الإسمية، وهيئته، حيث أنها من المفاهيم الحرفية.

**التطبيق الثاني**

إرجع إلى ما استفدته من البحث الحاضر والسابق، وإلى ما استفدته من التطبيق الأول، واشرح، ووجِّه قول المصنف ﷺ في (بحوث في علم الأصول)، للعلامة حسن عبد الساتر: «لا إشكال في أن قوله: (إفعل) يدل على الطلب، ولكنَّ الكلامَ في كيفية هذه الدلالة، فكان يُقال أولا

---

الصيغة مشتركا لفظيا كما تقدم في الشرح بالتفصيل.

بنحو الكلام الساذج: إنَّ صيغة (إفعل) موضوعة للطلب، ولا ينبغي أن يكون المقصود من ذلك ما هو ظاهر لفظه؛ بحيث أنَّ صيغةَ (إفعل) تكون موضوعة لمفهوم الطلب على حد موضوعية لفظ (الطلب) لمفهوم الطلب».[1]

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تكلمنا في هذا البحث عن دلالة صيغة (هيئة) الأمر، فقد ادُّعي أن لها عدة معان، كالطلب، والتمني، والترجي، والتهديد، وغيرها.

٢ـ إلا أنَّ المصنف ﷺ ذهب إلى أن هذا من اشتباه المدلول التصوري بالمدلول التصديقي الجدي؛ فإنَّ المدلول التصوريّ الوضعيّ لهيئة الأمر شيء واحد، هو النسبة ـ شأنه شأن جميع الهيئات ـ؛ لأنها معان حرفية، وليس الطلب بما هو مفهوم اسمي، وهذه النسبة هي النسبة الإرسالية أو الطلبية.

٣ـ ثم بيّنّا المراد بهذه النسبة؛ وإنها الموازية لمفهوم الطلب، وإنها يقصد بها الربط المخصوص الذي يحصل بالطلب أو الإرسال.

٤ـ هذا بالنسبة للمدلول التصوري للصيغة، وأما المدلول التصديقي الجدي، الثابت لها؛ باعتبارها جملة تامة بالسياق وقرينة الحال لا بالوضع، فهو مادعى المتكلم إلى استعمال الصيغة وقصد الإخطار، وهنا تتعدد الدواعي وتختلف، فقد يكون الداعي الطلب، وقد يكون التمني، وقد يكون الترجي، وغير ذلك من الدواعي.

٥ـ هذا كله بناء على مسلك الاعتبار؛ وكون الدلالة التصورية وضعية، وأمّا بناء على مسلك التعهُّد، فلابد من الالتزام بكون الصيغة مشتركا

---

(١)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٤، ص١١١.

لفظيا؛ فإن الموضوع له هذه الصيغة هو المدلول التصديقي الجدي لا المدلول التصوري كما كان عليه الحال على مسلك الاعتبار.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ أذكر المعاني التي ذكرت لهيئة الأمر مع التمثيل لكل منها.

٢ـ ما معنى ما ادعاه المصنف ﷺ؛ من أن المعاني المختلفة المذكورة لصيغة الأمر، إنما هي خلط بين المدلول التصوري للصيغة والمدلول التصديقي الجدي لها؟

٣ـ لماذا لا يصح أن يكون المدلول التصوري للصيغة نفس الطلب بما هو مفهوم إسمي؟

٤ـ ما المقصود بالنسبة الطلبية أو الإرسالية؟

٥ـ لماذا يجب الالتزام بأن الصيغة مشتركٌ لفظي بناء على مسلك التعهُّد؟

**ب . إختبارات منظوميَّة**

١ـ ما هو المدلول التصوري والتصديقي الجدي في كل من أفعال الأمر الواردة في العبارات التالية؟

أـ ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾.

ب ـ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾.

ج ـ اللهم، ارحم من رأسُ ماله الرَّجاء.

٢ـ ما هو الأساس الذي قامت عليه دعوى المصنف ﷺ بأن المعاني المذكورة لصيغة الأمر، إنما هي خلط بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الجدي لها؟

٣ـ ما هو الفرق بين «الموازاة» وبين «الترادف» في ما نحن فيه؟

٤ـ ما هي الخطوات التي اتبعها المصنف في تحديد مدلول صيغة الأمر؟

إرجع أولا إلى خطوات تحديد مدلول مادة الأمر، ثم قارنها بخطوات بحث اليوم.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف قدس سره.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٤، ص١١١.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص٤٥.

## البحث رقم (٤٣)

## الأمر (٣)

**حدودالبحث**

من قوله: «ثم إنّ الظاهرَ من الصيغة أنّ المدلولَ التصديقيّ» ص٩١.

إلى قوله: «دلالاتٌ أخرى للأَمر» ص٩٣.

**ثانيا: المدخل**

كان كلامنا في دلالة صيغة الأمر، وقد ادُّعي أنَّ لها عدة معان، كالطلب، والتمني، وغيرهما، وذكرنا أن هذا من اشتباه المدلول التصوري بالمدلول التصديقي الجدي؛ فإنَّ المدلولَ التصوريّ الوضعيّ للأمر ليس إلا النسبة الطلبية أو الإرسالية، وإن كان هناك اختلاف، فإنما هو في مرحلة المدلول التصديقي للهيئة؛ فإنَّ الداعيَ لمستعمل الهيئة قد يكون الطلب، وقد يكون التمني، وهكذا، وهذا كله بناء على المسلك القائل بأنّ الدلالةَ التصوريةَ هي الدلالةُ الوضعية.

هذا كلُّه ذكرناه في بحثنا السابق، وأمّا في هذا البحث، فسوف نتعرض لهذه المحاور:

الأول: بناء على المذهب المشهور المتقدم الذكر، ما هي القاعدة في تحديد الداعي الذي جعل المتكلم يستعمل هيئة الأمر؟

وسنرى إن الجواب على هذا السؤال يتم بالرجوع إلى تحديد الظاهر من كلام المتكلم، وإنه الطلب دون سائر الدواعي الأخرى، من التمني، أو غيره، وسنذكر الدليل على ذلك.

الثاني: الأوامر الإرشادية، وفرقها عن الأوامر المولوية.

الثالث: ثم إذا تعين أن الداعي لاستعمال صيغة الأمر هو الطلب دون غيره من الدواعي، فهل هو الطلب اللزوميُّ أم أنه مطلق الطلب، الذي

يتناسب مع اللزوم والاستحباب؟

وسنقول: إنه اللزومي، ونذكر الدليل على ذلك أيضا.

الرابع: استعمال غير فعل الأمر في إفادة الطلب.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**المحور الأول: المدلول التصديقيُّ الجديُّ لصيغة الأمر هو الطلب**

بعد أن ثبت أن صيغة الأمر موضوعة للمدلول التصوري، وأن الذي يختلف في الصيغ المختلفة للأمر إنما هو المدلول التصديقي الثاني، وهو المدلول الجديّ، والداعي لإخطار النسبة الطلبية أو الارسالية، لابد من الكلام في أن ظاهر هذه الصيغة عند ورودها في الكلام، أيُّ مدلول جدي من المداليل المختلفة التي تقدم ذكرها؟

والصحيح: إن ظاهر الصيغة هو أن الداعي والمقصود الجدي هو الطلب دون الدواعي المختلفة الأخرى؛ فإنه ما يدلُّ عليه الظهور.

نعود لنكرر: إن محل البحث إنما هو خلو الكلام من قرينة تعين الداعي، أي: تعين المدلول التصديقي الجدي من تلك الدواعي المختلفة، وإلا، فمن الواضح أن النتيجة في مثل هذه الحالة تتبع ما قامت عليه القرينة، فالكلام إنما هو في حالة عدم مثل هذه القرينة؛ بحيث يحمل الكلام على هذا الداعي في هذه الحالة بدون حاجة إلى قرينة، وبحيث يكون الحمل على غيره من الدواعي مما يحتاج إلى العناية والقرينة؛ فلا يصح الحمل عليه إلا بوجودها.

**وإليك التفصيل:**

تقدَّم في الحلقة الأولى الكلام عن معنى حجية الظهور، وقلنا هناك: إنَّ اللفظ الواحد في مرحلة الدلالة التصورية قد يكون له معان متعدّدة

تنسبق جميعها إلى الذهن، إلا أنَّ أقربَ تلك المعاني إلى اللفظ هو ما كان أسرع انسباقاً إلى الذهن، وعليه.

وقلنا أيضا: إن ظاهر حال المتكلّم هو أنه يريد بكلامه أقرب المعاني إلى اللفظ، أي: أسرعها انسباقا إلى الذهن منه، وهذا الظهور حجة، وهذا ما يعبَّر عنه في كلماتهم بحجية الظهور، أي: حجّية ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ؛ وذلك لأصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي.

إذن، معنى حجية الظهور: هو أننا نتّخذ الظهور المستفاد من حال المتكلّم أساساً لتفسير مراده. فالظهور هو الأصل في تفسير مراد المتكلم، ومن هنا، يعبّر عن حجّية الظهور بأصالة الظهور؛ لكون الظهور هو الأصل والقاعدة في تفسير الدليل اللفظي.

ما أردنا الوصول إليه من خلال الكلام المتقدم، هو أن هناك قاعدة تعينُ المخاطَبَ في تعيين مراد المتكلم، وهي ما يعبر عنها بأصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ والمدلول التصديقيّ للكلام، التي هي أصل عرفيّ عامّ بحسب المناسبات المركوزة في أذهان العرف.

ويمكنك أن تعبر عن هذه القاعدة، بأصالة السنخية بين المدلولين، فأصالة السنخية والتطابق هي أصل عرفي عقلائي عام.

وكذا يمكنك أن تعبر بأنّ هناك ظهورا حاليا هو التطابق بين (المدلول اللفظيّ) للكلام والمدلول التصديقيّ الجدّيّ إيجاباً، ونريد بالمدلول اللفظي: المدلول المتحصّل من الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى.

فإن لم يكن (تطابق)، فإنّ القاعدة المستقاة من الظهور الحالي للمتكلم، تقتضي أن يكون المقصود بالكلام (أقرب) المداليل التصديقية

في حالة تعدد هذه المداليل.

وهذه القاعدة الأخيرة يمكن أن تكون كافية للتعبير عن القاعدة المرجع في المقام لتعيين المراد النهائي للمتكلم؛ فإنّها تشمل المصداق (المتطابق) تماما مع المدلول التصوري، كما تشمل المصداق (الأقرب) لذلك المدلول في حالة عدم التطابق التام.

بلحاظ ما تقدم، فلنستدع ما عندنا من معلومات ومعطيات لحد الآن، ونضعها نصب أعيننا؛ فنرى أين نحن الآن:

الذي عندنا: هو أن المدلول التصوري لصيغة الأمر واحد، هو إما النسبة الطلبية أو النسبة الارسالية.

وعندنا أيضا: أن المدلول التصديقي الأول للصيغة هو قصد إخطار المدلول التصوري المتقدم الذكر.

وأخيرا: عندنا: أن المدلول التصديقي الجدي (التصديقي الثاني) لصيغة الأمر متعدد متنوع بتنوع وتعدد الدواعي للإخطار، وأحد هذه المداليل هو الطلب.

ومع أخذنا بنظر الاعتبار المعطيات المتقدمة الذكر، وبعد مفاعلتها بما تقدم من مطالب هنا أخيرا، نصل إلى النتيجة التالية:

إن أصالة التطابق التي تقدمت، تعيِّنُ أن يكون ظاهرُ حال المتكلم بالصيغة قد قصد إخطارها بداعي الطلب دون الدواعي الأخرى؛ فإن الطلب إما أن يكون المصداق (المتطابق) تماما مع المدلول التصوري، بمعنى: كونه مصداقا حقيقيا، وإما أن يكون المصداق (الأقرب) إلى حقيقة المدلول التصوري، وذلك بالتفصيل التالي:

قلنا: إن المدلول التصوري لصيغة الأمر إما أن يكون النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية، فإذا اخترنا أنه النسبة الطلبية، فمن الواضح أن المصداق

الحقيقي للمدلول التصوري و(المتطابق) معه تماما هو داعي الطلب دون غيره من الدواعي المتقدمة؛ لوضوح أن تلك الدواعي ليست مصداقا حقيقيا من مصاديق الطلب؛ فالتهديد، أو التعجيز، أو الترجي، أو التمني، أو غير ذلك من الدواعي، ليست مصاديق حقيقية للنسبة الطلبية كما هو واضح.

وننبه على أننا لا ننفي أن كلّ الدواعي الأخرى لا تنسجم مع المدلول اللفظيّ؛ كيف وقد قلنا بأن المدلول التصوري والمدلول التصديقي الأول واحد في جميع تلك الاستعمالات؟!

بل ما نقوله: هو أن تعيين ما هو الظاهر من حال المتكلم من تلك الدواعي والمداليل التصديقية في الجميع، يقتضي أن يكون هو ما ادعيناه من داعي الطلب (داعي الإرادة) دون غيره؛ وكل ذلك ببركة القاعدة والأصل الذي تقدم. فانتبه جيدا.

هذا كله إذا قلنا بأن المدلول التصوري للصيغة هو النسبة الطلبية.

وأما إذا قلنا بأنه النسبة الارسالية، فإن القاعدة المتقدمة الذكر تقتضي أيضا أن يكون ظاهر حال المتكلم هو ان مقصوده كان الطلب دون الدواعي الأخرى، مع أنها كلها ـ كما تقدم قبل قليل ـ متناسبة مع النسبة الارسالية.

وتوجيه ذلك: إن النسبة الطلبية فسَّرناها سابقا بأنها الربط الخاص الذي توجده الصيغة بين المرسَل والمرسَل نحوه، ويعبر عنها بالارسال أو التحريك بالمعنى الحرفي لا الاسمي، ومن الواضح أن المصداق الحقيقي لهذه النسبة بهذا المعنى، إنما ينشأ بصورة مباشرة من داعي الطلب دون غيره من الدواعي؛ فإن التمني، أو الترجي، أو غيرهما من الدواعي ليست هناك علاقة مباشرة بينها وبين الارسال بالمعنى الحرفي المتقدم الذكر، وإنما علاقتها بهذا المعنى إنما تكون عن طريق الطلب لا غير.

والنتيجة التي نخلص اليها من جميع ما تقدم، هي: أنه يتعين أن يكون المراد الجدي والداعي هو الطلب، أي: لابدَّ من أن يكون المدلول التصديقي الجدي للصيغة هو الطلب دون غيره من الدواعي؛ وذلك عملا بمقتضى القاعدة العرفية العقلائية المرتكزة متقدمة الذكر، التي هي المرجع للمخاطب في تعيين مراد المتكلم.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقول: يتعين داعي الطلب دون سائر الدواعي الأخرى بظهور الكلام.[(١)]

**المحور الثاني: الأوامر الإرشادية**

قد يكون المدلول الجدي لصيغة الأمر غير الطلب أحيانا، وهو ما نسميه بالأوامر الإرشادية، فهذه أوامر أيضا، وهي موضوعة لعين ما تقدم من المدلول التصوري الذي وضعت بإزائه صيغة الأمر، كما أن المدلول التصديقي الأول ـ وهو قصد الإخطار ـ هو عينه في هذه الأوامر، والشيء الوحيد المختلف هنا عما تقدم في الصيغة، هو الداعي للمتكلم

---

(١)وإن سألت: كيف يصح أن تقولوا مرة: ظاهر الكلام هو أن الداعي هو الطلب، وتقولوا مرة أخرى: ظاهر حال المتكلم هو أن الداعي هو الطلب؟! فهل الظهور في المقام لفظي كلامي أم حاليٌّ سياقيٌّ؟!

أجبنا: نبَّهنا سابقا على هذه النكتة؛ فقلنا: إن الظهور الحالي السياقي هو السبب في ظهور الكلام واللفظ في ما ندعيه هنا، أو ما ادعيناه سابقا مما شابه المورد؛ من قبيل: ما تقدم؛ من أن المدلولين التصديقيين الأول والثاني مدلولان حاليان تابعان لسياق الكلام والمرتكزات العرفية؛ فإنّ المقصود بذلك هو ما نبهنا عليه، وهو أن هذا الظهور الحالي والسياقي هو السبب في ظهور الكلام في المعنى الفلاني، ولهذا، صح الكلام عنه هنا في المقام الأول من المقامات الثلاثة من البحث في الدليل الشرعي اللفظي، وهو تحديد دلالات الدليل اللفظي. فانتبه.

من هذه الأوامر؛ فإنه أمر غير الطلب، أو التمني، أو الترجي، أو غير ذلك، وهو إنشاء الحكم، وجعله.

**وتفصيله:**

ما فهمناه إلى الآن، هو أن الأصل والقاعدة في دلالة الأمر، هو أنّه يدلّ على طلب المادة، وسنقول بعد ذلك: إن هذا الطلب هو طلب وجوبي إلزامي لا استحبابي، وهذا القسم من الأوامر هو ما نسميه بالأوامر المولوية، وهي الأوامر التي يُعمل المولى فيها مولويتَه، ويُظهرُها، وتكونُ مجعولةً بداعي البعث، والتحريك، والارسال المولوي، ولهذا، يكون لها صفتا التنجيز والتعذير، فتقع مخالفُتها موضوعاً لاستحقاق العقاب، وموافقُتها وامتثالُها موضوعاً لاستحقاق الثواب، من قبيل: قوله: «صلِّ»، أو: «صُمْ»، وغير ذلك من الواجبات الأخرى الثابتة في الشريعة.

**الأوامر الارشادية**

يستعمل الأمر في جملةٍ من الأحيان في غير ما تقدم من إظهار المولوية وإبرازها، وهو محض الإرشاد إلى شيء، ولهذا، تكون الصيغة في مثل هذه الحالات خالية تماما من أي مظهر من مظاهر المولوية، ما يعني بالتبع: أن الأوامر في هذه الحالات لا تقع مخالفتها بما هي موضوعاً للعقاب، ولا موافقتها بما هي موضوعاً للثواب، فالأمر الإرشاديُّ لا يخرجُ في حقيقته وماهيته عن كونه إخباراً.

**اختلاف الأوامر الإرشادية باختلاف المرشَد إليه**

والأوامر الإرشادية تختلف باختلاف ما هو المرشَد إليه فيها؛ فقد يكون الارشادُ إلى شَرطية شيء لشيء؛ فالأمرُ في جملة: «إستقبل القبلةَ بذبيحتك» مثلا، ليس مفادُه الطِلبَ والوجوبَ؛ وذلك لأننا نعرف من

الخارج أنّ شخصاً ما لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة، لم يكن آثماً، وإنّما تحرم عليه الذبيحة، فمفاد الأمر هنا ـ إذن ـ الإرشاد إلى شرطية الاستقبال في التذكية، وقد يعبّر عن ذلك بالوجوب الشرطي؛ باعتبار أنّ الشرط واجبٌ في المشروط.

والأمر في: «إغسل ثوبك من البول» كذلك؛ فإنه ليس مفاده طلب الغسل ووجوبُه، بل الإرشاد إلى نجاسته بالبول، وهو حكم وضعي لا تكليفي مولوي، وأنّ مطهِّر المتنجس بالبول هو الماء، وهذا حكم وضعي أيضا؛ لأننا نعلم من الخارج ـ أيضا ـ بأن المكلف لو لم يطهِّر ثوبَه، فإنَّه لا إثم عليه.

وهكذا الحال في أمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء؛ إذ ليس مفاده إلّا الإرشاد إلى ما في الدواء من نفعٍ وشفاء.

**إحتفاظ صيغة الأمر بمدلولها التصوريّ الوضعي في الأوامر الارشادية**

وفي كلّ الحالات المتقدمة للأوامر الإرشادية، تحتفظُ صيغة الأمر بمدلولها التصوريّ الوضعي، وهو النسبة الإرسالية، غير أنّ مدلولها التصديقيّ الجدّيّ يختلف من موردٍ إلى آخر.

**الأصل في الأوامر المولوية، وحملها على الارشاد يحتاج إلى قرينة**

ولعلّك تكون قد لاحظتَ أننا إنما نذهب إلى كون الأمر أمرا إرشاديا بوجود القرينة، وهي ـ في الموارد المتقدمة الذكر ـ علمُنا أنّ شخصاً ما لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة، لم يكن آثماً، وإنّما تحرُم عليه الذبيحة في مثال «إستقبل ...»، وهكذا في الأمثلة الأخرى التي ذكرناها.

وعليه، فصيغة الأمر في هذه الأمثلة إنما خرجت عن الأصل فيها في كونها ظاهرة في الطلب والوجوب بوجود القرينة ليس إلا، وإلا، فالأصل

المتقدم الذكر باق على وضعه، وإن شئت، فعبر بقولك: الأصل في الأوامر أن تكون مولوية، وحملها على الارشاد يحتاج إلى قرينة.

**المحور الثالث: دلالة صيغة الأمر على الوجوب**

وصلنا إلى أن ظاهر حال المتكلم هو أنه إذا جاء بصيغة الأمر، فإنَّه يتعيَّن أنّ الداعي لاستعمال هذه الصيغة هو الطلب دون غيره من الدواعي، إلا أنّ داعي الطلب هذا هل هو الطلب اللزومي أم أنه مطلق الطلب الذي يتناسب مع اللزوم والاستحباب؟

الصحيح: إن الصيغة تدل على الطلب الوجوبي كما كانت المادة تدل عليه، ولكن، بمعنى: أن الصيغة تدل على النسبة الطلبية أو الارسالية الناشئة من إرادة وطلب لزومي، وبعبارة أخرى: تدل على كون الداعي هو داع لزومي لا يقبل الآمر بتركه.

وإن قلت: وما الدليل على ما تدّعون؟

قلنا: إنه التبادر بحسب الفهم العرفي العام؛ إذ ما يتبادر من صيغة الأمر هو النسبة الطلبية أو الارسالية الناشئة من إرادة لزومية، والتبادر علامة الحقيقة.

ما سيترتب على الكلام الأخير، هو أن القاعدة تقتضي حمل صيغة الأمر على الوجوب حيثما استُعملت، ولا نترك مقتضى هذه القاعدة إلا بوجود قرينة على إرادة غيره، أي: على كون الداعي هو داع غير لزومي.

**المحور الرابع: استعمال غير فعل الأمر في إفادة الطلب**

كثيراً ما يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال في إفادة الطلب، وهو قسمان:

**الأول: ما يدل على الطلب بدون عناية**

والمقصود من العناية هو القرينة، كما في إدخال لام الأمر على غير فعل الأمر، من قبيل قوله مثلا: «ليُعِد صلاتَه» جوابا عمن استدبر القبلة

مثلا في صلاته، فالاستعمال في الطلب هنا بلا عناية ولا مجازية؛ وذلك أن الفعل المضارع إذا دخل عليه لام الأمر من قبيل: (ليصلِّ)، قلب النسبة الصدوريّة التي كان قد وضع لها بمقتضى كونه جملة خبرية تامة، إلى النسبة الإرساليّة أو الطلبية، فيكون حاله حال هيئة الأمر بلا أي فرق في البين، فيدلّ على الطلب الوجوبي بنفس توجيهات دلالة صيغة «إفعل» على ذلك.

**الثاني: ما يدل على الطلب بعناية**

كما إذا قيل: «يعيد» جوابا على السؤال المتقدم، و: «يغتسل» مثلا، جوابا على سؤال وجوب الغسل بمسّ الميت بعد برده وقبل غسله.

وإنما نقول: يشتمل الاستعمال في هذه الحالة الثانية على (عناية)؛ من باب أنّ الجملة: «يعيد» إنما هي جملة خبريّة بطبيعتها، وقد استعملت في المقام خلافا لطبيعتها في مقام الطلب، ما يعني: لزوم العناية (القرينة) المعينة لهذا الاستعمال، أي: في الطلب، دون ما كانت تدل عليه بطبيعتها، وهو الاخبار، وهذه العناية (القرينة) هي ظهور الحال في كون المتكلّم في مقام إعمال المولويّة وإبراز الحكم الشرعي لا في مقام الإخبار الصِرف.

نعم، في هذا القسم الثاني مما يدل على الطلب، أي: ما يدل عليه بعناية، يوجد خلاف في الدلالة على الوجوب، ويأتي الكلام عن ذلك في حلقة مقبلة إن شاء الله تعالى.

**رابعا: متن المادة البحثية**

ثُمّ إنّ الظاهرَ من الصيغةِ أنّ المدلولَ التصديقيَّ الجدّيَّ هو الطلبُ دونَ سائرِ الدواعي الأخرى[1]؛ وذلك لأنّه إن قيلَ بأنّ المدلولَ التصوّريَّ

---

(١)كالتمني، والترجي، والتهديد، والاستهزاء، وغيرها.

هو النسبةُ الطلبيةُ[١]، فواضحٌ أنّ الطلبَ مصداقٌ حقيقيٌّ للمدلول التصوّريِّ دونَ سائر الدواعي، فيكونُ أقربَ إلى المدلول التصوّريِّ، وظاهرُ كلِّ كلامٍ أنّ مدلولَه التصديقيَّ أقربُ ما يكونُ للتطابقِ والمصداقيةِ للمدلول التصوّريّ[٢].

وأمّا إذا قيلَ بأنّ المدلولَ التصوّريَّ هو النسبةُ الإرساليةُ[٣]، فلأنّ المصداقَ الحقيقيَّ لهذه النسبةِ[٤] إنّما ينشأُ من الطلبِ، لا من سائرِ الدواعي، فيتعيّنُ داعي الطلب بظهور الكلام.

ولكن، قد يتّفقُ أحياناً أن يكونَ المدلولُ الجدّيُّ[٥] هو قصدَ الإخبار عن حكمٍ شرعيٍّ آخرَ غير طلب المادّةِ، أو[٦] إنشاء ذلك الحكمِ وجعلَه، كما في قولِه: «إغسلْ ثوبَكَ من البول»؛ فإنّ المرادَ الجدّيَّ[٧] من (إغسلْ) ليس طلبَ الغَسل؛ إذ قد يتنجّسُ ثوبُ الشخصِ فيهملُه ولا يغسلُه ولا إثمَ عليه[٨]، وإنّمَا المرادُ بيانُ أنّ الثوبَ يتنجّسُ بالبول، وهذا حكمٌ وضعيٌّ[٩]، وأنّه يطهرُ بالغسلِ، وهذا حكم وضعيٌّ آخرُ، وفي هذه الحالةِ

---

(١)لا الإرسالية.

(٢)وهي القاعدة التي ذكرناها في الشرح، قلنا: إنها المعين للمخاطب في تحديد المراد الجدي للمتكلم، وهي أصل عرفي عقلائي عام.

(٣)لا الطلبية كما تقدم.

(٤)وهو الارسال والتحريك نحو المراد.

(٥)لا التصوري ولا التصديقي الأول (الاستعمالي)، وإنما الجدي (التصديقي الثاني) .فانتبه.

(٦)معطوف على «قصد الاخبار». فانتبه.

(٧)أي: المدلول التصديقي الثاني، وهو الداعي والغرض والمقصود.

(٨)هذه هي العناية والقرينة الخارجية التي عينت داعي الاخبار والانشاء.

(٩)لا تكليفي مولوي ليكون دالا على النسبة الطلبية أو الارسالية عن داعي الطلب،

تسمَّى الصيغةُ بالأمرِ الإرشاديِّ؛ لأنّها إرشادٌ وإخبارٌ عن ذلك الحكم.

وكما أنّ المعروفَ في دلالةِ مادّةِ الأمر على الطلب أنّها تدلُّ على الطلبِ الوجوبيِّ، كذلك الحالُ في صيغةِ الأمر، بمعنى: أنّها تدلُّ على النسبةِ الإرساليةِ[١] الحاصلةِ من إرادةٍ لزوميةٍ[٢]، وهذا هو الصحيحُ؛ للتبادرِ بحسبِ الفهمِ العرفيّ العامّ[٣].

وكثيراً ما يُستعمل غيرُ فعلِ الأمرِ مِن الأفعالِ في إفادةِ الطلب، إمّا بإدخال لامِ الأمرِ عليه، فيكونُ الاستعمال بلا عنايةٍ[٤]، وإمّا بدون إدخالِه[٥]، كما إذا قيلَ: «يُعيدُ»، و: «يغتسلُ»، ويشتملُ الاستعمال حينئذٍ على عنايةٍ[٦]؛ لأنّ الجملةَ حينئذٍ خبريةٌ بطبيعتِها، وقد استُعملتْ في مقامِ الطلب[٧].

وفي الأوّلِ[٨] يدلُّ الوجوبُ بنحوِ دلالةِ الصيغةِ عليه[٩]، وفي الثاني

---

وإنما عن داعي الإخبار أو الإنشاء.

(١)أو الطلبية.

(٢)للطلب أو الارسال.

(٣)فالصيغة موضوعة للنسبة الطلبية أو الارسالية الناشئة عن إرادة لزومية وداع لزومي.

(٤)فلا يحتاج إلى قرينة ليدل على الطلب.

(٥)أي: لام الأمر.

(٦)أي: استعمال للفظ أو الجملة في غير ما يدل عليه بطبيعته.

(٧)خلافا لطبيعتها، فلابد من قرينة تدل على أنها قد استعملت خلافا لطبيعتها الاخبارية.

(٨)دخول لام الأمر على الفعل.

(٩)فهو يدل على النسبة الطلبية أو الارسالية الناشئة من داع لزومي؛ وللتبادر أيضا.

يوجدُ خلافٌ في الدلالةِ على الوجوب، ويأتي الكلامُ عن ذلك في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء الله تعالى.

### خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

#### التطبيق الأول

قال المصنف في (بحوث في علم الأصول)، للسيد الهاشمي: «إلا أن السيد الأستاذ جريا على مبناه في حقيقة الوضع، التزم في المقام بتعدد معاني صيغة الأمر؛ لأنها موضوعة عنده ـ كما أشرنا سابقا ـ لإبراز المدلول التصديقي، وهو متباين في هذه الموارد كما أشرنا، فلا محالة يكون للأمر معان عديدة بعددها».[1]

ـ إستفد من هذه العبارة في شرح ما ورد في بحثنا في رأي السيد الخوئي قدس سره.

#### التطبيق الثاني

قال المصنف في (بحوث في علم الأصول)، للعلامة حسن عبد الساتر: «فالصحيح ما عليه المشهور، من أن صيغة (إفعل) لها مدلول واحد محفوظ في سائر الموارد وإن اختلف دواعي الاستعمال.

ثم إن صيغة (إفعل) حين صدورها، هي مستعملة في النسبة الإرسالية، لكن، هل هي مستعملة بداعي الإرادة (الطلب)، أو بداعي التعجيز مثلا، مع عدم وجود قرينة خاصة على شيء من ذلك، فما هو مقتضى العبارة؟

لا إشكال في أن ظاهر العبارة هو أن تكون مستعملة بداعي الإرادة لا بداع آخر؛ إذ أن حملها على داع آخر يحتاج إلى قرينة خاصة، وما لم

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص٥٠ـ ٥٣.

تقم تلك القرينة الخاصة، فالظهور الأولي يقتضي الحمل على الإرادة ... لكن، وقع الكلام في منشأ هذا الظهور ...»[١].

تأمل الكلام المتقدم جيدا، هل يمكنك أن تصل إلى المعلومات التالية بعد ما استفدته في بحثنا هنا؟

أـ ان محل التحقيق والدراسةالذي ذكره المصنف ﰀ في بحثنا بقوله: «ثم إن الظاهر. . .»، إنما هو بحث في ما تقتضيه القاعدة الأولية لظهور الكلام، والتي لا نخرج عنها ـ لنحمل الصيغة على داعي التعجيز مثلا ـ إلا بوجود قرينة صارفة إلى هذا المعنى الآخر، وهذه نكتة مهمة.

ب ـ إن محل الكلام ـ أيضا ـ إنما هو في منشأ هذا الظهور، بعد أن كانت صيغة الأمر قد استعملت في معناها الموضوعة له، وهو النسبة الإرسالية أو الطلبيّة.

ج ـ إن مختار المصنف ﰀ في تقريراته، هو إن المدلول التصوري للهيئة إنما هو النسبة الإرسالية، وليس الأمر كما ذكره في البحث؛ من الترديد بين هذه النسبة والنسبة الطلبية، إلا أن يكون مراده في خارج بحثه واحدا من الصيغتين. يمكنك ان تبحث في هذه المسألة إن أردت، وقد تقدمت المصادر.

**التطبيق الثالث**

لو قيل: «إذا صلّيت، فأزل شعر غير مأكول اللحم عن لباسك»، فإن فعل الأمر «أزل» لم يستعمل هنا في الطلب، بل في الإرشاد إلى مانعّية وجود الشعر من غير مأكول اللحم من صحة الصلاة، فهو أمر إرشادي إلى المانعية؛ وما ذلك إلا للقرينة على ذلك، وهي: إنه لا يجب إزالة

---

(١)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٤، ص١٢٠ـ ١٢٤.

الشعر في غير الصلاة، فلو لم يزل الإنسان هذا الشعر عن لباسه، فلا إثم عليه، شأنه في ذلك شأن تطهير الثوب من النجاسة كالبول مثلا، أو الخمر، أو أيّ نجاسة أخرى، نعم، تبطل صلاته.

**التطبيق الرابع**

عندما تحدث المصنف ﰠ في البحث السابق عن ظهور صيغة الأمر في كون المدلول التصديقي الجدي لها هو الطلب دون سائر الدواعي الأخرى، نجد أنه تكلم عن ذلك بناء على كلا الإحتمالين في المدلول التصوري، أي: النسبة الطلبية، والنسبة الإرسالية، وهكذا فعل في البحث السابق عليه؛ حيث قال: إن المدلول التصوري للهيئة: «نسبة طلبية أو إرسالية».

بينما عندما تحدث في بحثنا اليوم عن دلالة الصيغة على الوجوب، لا نجده قد تكلم إلا بناء على كون المدلول التصوري هو النسبة الإرسالية، ولا نرى للنسبة الطلبيّة عينا ولا أثرا، فما السرّ في ذلك؟ فهل هناك فرق بين الاثنين؟ أم أنه من باب ذكر المثال للنسبة؟ أذكر دليلا على ما تختار.

**التطبيق الخامس**

قال السيد جواد العاملي ﰠ في المدارك بعد ذكر الروايات الواردة في سقوط القضاء عمن فاتته الصلاة مغمى عليه:

«وفي مقابل هذه الروايات، روايات أخر وردت بالأمر بالقضاء مطلقا، كصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر(عليه السلام)، قال: سألته عن الرجل يغمى عليه ثم يفيق، قال: يقضي ما فاته، يؤذّن في الأول، ويقيم في البقية، وبمضمونها أفتى إبن بابويه في المقنع، والجواب: بالحمل على الإستحباب توفيقا بين الأدلة».[1]

---

(١)مدارك الأحكام، ج٤، ص٢٨٨.

تأمل في النص السابق، ولاحظ المعلومات التالية المستفادة منه على حسب ما استفدته من درس اليوم:

أـ إن إبن بابويه قدس سره أفتى بوجوب القضاء من الجملة الفعلية في قوله عليه السلام: «يقضي. . .»، وما ذلك إلا لما ذكرناه في بحثنا من استعمال الجملة الفعلية في الطلب، إلا اننا في بحثنا لم نبتّ في دلالة الجملة على الوجوب، الأمر الذي بتّ فيه إبن بابويه قدس سره، كما يظهر من إفتائه بوجوب القضاء كما هو واضح.

ب ـ ان السيد العاملي ـ صاحب المدارك ـ لم يستفد من هذه الجملة الخبرية الوجوب، لقوله: «والجواب: بالحمل على الإستحباب»، والذي يدل على أنه يقبل بأصل فكرة أن الجملة الخبرية قد تستعمل في إفادة الطلب.

ج ـ ولو تأملنا في جواب السيد السابق، وفي ما جاء في قوله: «توفيقا بين الأدلة»، والذي يشير فيه إلى وجود النوع الثاني من الروايات الدالة على عدم وجوب القضاء، لعرفنا أن السيد العاملي يجتمع مع ابن بابويه في ان الجملة الخبرية تفيد الوجوب أيضا، ولكن في حالة عدم وجود القرينة على عدم إرادة الوجوب كما في المجموعة الثانية من الروايات، فلولا هذه المجموعة الثانية، لذهب السيد أيضا إلى الوجوب.

دـ إن القائل باستفادة الوجوب من الجملة الخبرية الواردة في الرواية، أي: ابن بابويه، يقبل بما ذهب إليه السيد العاملي قدس سره من أنه في حالة وجود قرينة على عدم إرادة الوجوب من الجملة الخبرية فإنها لا تدل على الوجوب بنفسها، والدليل على ذلك، هو: إن ابن بابويه لم يذهب إلى وجوب الأذان والإقامة في القضاء مع انهما واردان بنفس الصيغة ـ

الجملة الخبرية ـ وفي الرواية نفسها، وما ذلك إلا لوجود الدليل على عدم وجوب هذين أداءً فضلا عن القضاء.

**التطبيق السادس**

تأمل العبارة التالية الواردة في مستمسك العروة الوثقى، الواردة في بحث ما يجوز وما لا يجوز الصلاة فيه، وحاول أن تربطها بما مر في بحث اليوم:

«وأما السمور، والقاقم، والفنك، والحواصل: فلا يجوز الصلاة في أجزائها على الاقوى، وعن الصدوق في المقنع والامالي والمجالس: الجواز، ويشهد له صحيح الحلبي المتقدم، وصحيح إبن يقطين قال: (سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء، والسمور، والفنك، والثعالب، وجميع الجلود. قال عليه السلام: لا بأس بذلك)، فليس دالا على الجواز، لظهوره في جواز اللبس تكليفا».[(١)]

**سادسا: خلاصة البحث**

تطرقنا في هذا البحث إلى أربعة محاور:

١ـ الظاهر من كلام المتكلم هو انه استعمل صيغة الأمر بداعي الطلب دون سائر الدواعي الأخرى.

٢ـ وقد ذكرنا الدليل على هذا الظاهر بناء على كلا القولين في حقيقة المدلول التصوري للصيغة بناء على هذا المسلك، فإنه إما أن يكون هذا المدلول هو النسبة الطلبية، وإما أن يكون النسبة الإرسالية.

٣ـ فعلى الأول، يكون ظاهر كلام المتكلم أنه استعمل الصيغة بداعي الطلب لا غير؛ فإنه مصداق حقيقي للمدلول التصوري دون سائر

---

(١)مستمسك العروة الوثقى، ج٥، ص٣٢٣ـ ٣٢٤.

الدواعي، وبواسطة قاعدة إن ظاهر كل كلام هو أن يكون مدلوله التصديقي أقرب ما يكون من المداليل إلى المدلول التصوري، تكون النتيجة: إن ظاهر استعمال صيغة الأمر، هو: إن هذا الاستعمال كان بداعي الطلب لا غير.

٤ـ وأما على الثاني، فإن الأمر كذلك أيضا؛ فإن ظاهر ذلك الاستعمال هو أن يكون بداعي الطلب؛ فإن المصداق الحقيقي للنسبة الإرسالية إنما هوما نشأ من الطلب لا من غيره كالتمني وغيره، فيتعين داعي الطلب بظهور الكلام.

٥ـ قد يتفق أن يكون المدلول الجدي لصيغة الأمر هو قصد الاخبار عن حكم شرعي أو إنشاء ذلك الحكم، وهو المقصود بالأوامر الارشادية.

٦ـ صيغة الأمر ظاهرة في النسبة الارسالية الناشئة من داع لزومي للتبادر.

٧ـ يمكن ان يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال في إفادة الطلب، من غير عناية، كإدخال لام الأمر على الفعل، أو بعناية، كما في الفعل المضارع.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما المقصود من قوله ﭬ: «ثم إن الظاهر من الصيغة أن المدلول التصديقي الجدي هو الطلب دون سائر الدواعي الأخرى»؟

٢ـ بناء على كون المدلول التصوري لهيئة الأمر هو النسبة الطلبية، فكيف يكون الظاهر من هذه الهيئة أن المدلول التصديقي الجدي هو

الطلب دون سائر الدواعي الأخرى؟

٣ـ قد يتفق أحيانا أن يكون المدلول الجدي لصيغة الأمر غير داعي طلب المادة، مثّل لذلك موضحا.

٤ـ لماذا لم يكن المدلول الجدي في قوله: «إغسل ثوبك من البول» هو طلب الغسل؟

٥ـ متى يسمى الأمر بالأمر الإرشادي؟ ولماذا؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما هو الغرض من عقد كل محور من المحاور الأربعة التي ذكرناها في بحث اليوم؟.

٢ـ بناء على ما ذهب إليه المصنف ﭬ؛ من أن الأمر في «إغسل ثوبك. . .» إنما هو للإرشاد، فهل يكون استعمال فعل الأمر «إغسل» في هذه الجملة استعمالا مجازيا أم حقيقيا؟ بين السبب.

٣ـ بناء على أن الدليل على دلالة هيئة الأمر على الوجوب هو التبادر، فهل تصح المقولة المشهورة: «الأمر ظاهر في الوجوب»، أم أن الصحيح حينئذ أن نقول: «الأمر حقيقة في الوجوب»، أم لا فرق بين التعبيرين؟ بين الوجه في ما تختار.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﭬ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص٥٠ـ ٥٣.

٣ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٤، ص١٢٠ـ ١٢٤.

٤ـ محاضرات في الأصول، ج٢، ص١٣٠ وما بعدها.

٥ـ دراسات في الأصول، ج١، ص١٧٤.

٦ـ أصول الفقه للمظفر، ص٥٠ وما بعدها.

٧ـ مدارك الأحكام، ج٤، ص٢٨٨. طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٨ـ مستمسك العروة الوثقى، ج٥، ص٣٢٣ـ ٣٢٤.

## البحث رقم (٤٤)

## دلالات أخرى للأمر

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «دلالاتٌ أخرى للأمر» ص٩٣.

إلى قوله: «النهي» ص٩٤.

**ثانيا: المدخل**

عرفنا أنّ الأمرَ يدلُّ على الطلب، ويدلُّ على أنّ الطلبَ على نحوِ الوجوب. وهناك دلالاتٌ أخرى محتملةٌ وقع البحثُ عن ثبوتِها له وعدمِه؛ كدلالته على نفي الحرمة، ودلالة الأمرِ بالفعلِ الموقَّتِ بوقتٍ محدَّدٍ على وجوبِ القضاءِ خارجَ الوقتِ، على من لم يأتِ بالواجبِ في وقتِه، وكدلالة الأمرِ بالأمرِ بشيءٍ على الأمرِ بذلك الشيءِ مباشرة، وهذا ما سنتناوله بالبحثَ هنا.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

تقدم بالتفصيل أنّ صيغة الأمرَ تدلُّ على الطلبِ على نحوِ الوجوب. وهناك دلالاتٌ أخرى محتملةٌ وقع البحثُ عن ثبوتِها له وعدمِه، منها ما يلي:

**١. دلالة صيغة الأمر على نفي الحرمة**

إذا ورد الأمر عقيب الحظر، كما في قوله تعالى في الاية (٢) من سورة المائدة المباركة: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، أو في مورد توهُّم الحظر، كما في قوله تعالى في الاية (٤) من السورة المباركة نفسها: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾؛ فقد اتفقوا على أنه لا يدل على الوجوب والطلب اللزومي في مثل هاتين الحالتين، ووقع بحث فيما بينهم حول ظهوره حينئذ في الإباحة ونفي الحرمة (الحكم السابق على الحظر)، أو

عدم ظهوره في شيء منهما.

**والتحقيق:**

قلنا: صيغة الأمر لها مدلول تصوري، وهو النسبة الطلبية أو الإرسالية، ومدلول تصديقي، وهو وجود إرادة طلبية في نفس المولى. والأمر عقيب الحظر أو توهُّمه مستعملٌ ـ أيضا ـ في مدلوله التصوري نفسه، ولا تتغير دلالته التصورية، ولا يصير كاستعمال الأسد في الرّجل الشجاع من الاستعمال المجازي، ولهذا، لا يشعر السامع في ما نحن فيه بعناية المجاز، فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ مثلا، أيضا استعمل الأمر فيه في النسبة الإرسالية او الطلبية، غاية الأمر: المدلول التصديقي الجدي (أي: الداعي للاستعمال)، يكون في مثل الحالتين المتقدمتين كما يناسب أن يكون بداعي الطلب والإرادة، كذلك يناسب أن يكون بداعي رفع الحظر ونفي الحرمة؛ ما يعني: أن الداعي سيكون مُجمَلا في مرتبة المدلول التصديقي الجدي، ولهذا، فأقصى ما سيثبت بذلك هو عدم ظهوره في الوجوب، أو عبِّر: في الطلب بداعي اللزوم، وأمّا أن يكون ظاهرا في نفي الحرمة والحظر، فلا موجب له كما هو واضح.

**٢. دلالة صيغة الأمرِ على وجوبِ القضاء**

ومن جملة ما وقع البحث فيه: هو دلالة الأمرِ بالفعلِ المؤقَّتِ بوقتٍ محدَّدٍ على وجوبِ القضاءِ خارجَ الوقتِ، على من لم يأَتِ بالواجبِ في وقتِه.

**وتفصيله:**

نعرف أن في جملة التكاليف ما هو موسّع لا وقت له، بمعنى: أنه موجَّه إلى المكلف في جميع أوقاته، كما في حرمة الكذب مثلا، أو

الغيبة، ووجوب الانفاق على الزوجة مثلا، وغيرها من الأحكام والتكاليف.

كما أن منها المؤقتَ بوقت خاص؛ بحيث ينتهي وقت أدائه بوقت خاص ثبت بالدليل، من قبيل: الصلوات اليومية؛ فإنّ لكل منها وقتا مخصوصا تصح فيه أداء، وكذا صلاة الجمعة مثلا.

وهذه التكاليف المؤقتة بوقت خاص، نلاحظ أن منها ما يذهب الفقهاء إلى عدم وجوب قضائه فيما لو فات وقت أدائه، من قبيل: صلاة الجمعة؛ فإنها إن انقضى وقت أدائها، لا تقضى، ويجب على الانسان أن يصلي الظهر في مثل هذه الحالة، بينما منها ما يقضى، من قبيل: الصلوات اليومية إذا فاتت لغير عذر مثلا، فإن الفقهاء يفتون بوجوب الاتيان بها خارج وقتها المخصص، وهو ما نسميه بالقضاء، فما هو الدليل على هذا الفرق بين النوعين من الصلوات؟

من اللازم التذكير هنا بأن إيجاب القضاء خارج الوقت حكم شرعي كغيره من الأحكام يحتاج إلى دليل، فإن شككنا في وجود الدليل، فإن أصالة البراءة ستكون هي المحكمة؛ إذ تذكرون أن الفقيه في استنباطه للأحكام التكليفية ـ ومنها وجوب القضاء ـ ينطلق من أصالة البراءة، وهو يقتضي عدم وجوب القضاء كما هو واضح.

وعلى هذا، فالخروج عن مقتضى الأصل المتقدم يحتاج إلى دليل محرز، ومع فقد هذا الدليل، أو الشك في وجوده، فإنّ الحكم هو عدم الوجوب.

وهنا، ينفتح الباب أمام البحث الذي بين أيدينا؛ إذ من الواضح أنه لو جاء دليل يقول بوجوب القضاء للصلاة مباشرة، كما لو جاءتنا رواية تقول: «يجب قضاء صلاة الصبح»، فإنه لا كلام هنا، وسيكون من ثبوت الدليل الخاص على القضاء، حسب مراحل عملية الاستنباط التي مر

ذكرها بالتفصيل في الجزء السابق، إلا أن البحث وقع في إمكان التمسك بصيغة الأمر التي أوجبت (الأداء) نفسها، وإن شئت، فقل: بدليل وجوب الأداء نفسه، كما في قوله مثلا: «صلِّ صلاةَ الصبح»، ونحن نعرف أنها مؤقتة بما بين الطلوعين، فهل يمكن التمسك بهذا الدليل نفسه لإثبات وجوب القضاء لمن فاته أداء صلاة الصبح، أم لا؟

والجواب:

من الواضح أن الجواب يعتمد على تحليل الأمر بالصلاة المؤقتة؛ فإن كان يدل على وجوب أداء الصلاة في الوقت المشخص لا غير، فإنه لن يدل على وجوب القضاء؛ فإنّه شيء آخر تماما غير ما ورد في الدليل.

وعلى هذا، فلابد لنا ـ إن أردنا أن نثبت إيجاب هذا الدليل نفسه للقضاء ـ من إبراز نكتة في حقيقة هذا الأمر؛ بحيث يكون الدليل بها موجبا لشيئين: وجوب الأداء في الوقت، ووجوب القضاء خارجه، أو قل: ينحل إلى أمرين، يوجب أحدهما القضاء.

**وإليك التفصيل:**

إذا قلنا بأن الأمر بالأداء هو أمر واحد؛ بأن يكون أمرا بالصلاة المقيدة بوقتها، أي: أمر واحد بالفعل المقيد، أو قل: أمر واحد بمركب من عنصرين، وهما: صلاة الصبح، وفي الوقت الخاص بها، فالمطلوب والمأمور به واحد، فعلى هذا، لن يقتضي هذا الأمر إلا الاتيان بهذا الفعل المطلوب، وامتثاله، وأما الصلاة خارج الوقت، فمن الواضح أنها شيء غير المركب المتقدم الذكر، فهي أجنبية عما ورد في الدليل، وهو أجنبي عنها، بمعنى: إن الدليل ساكت عن القضاء سلبا أو إيجابا.

وأما إذا قلنا: إن الأمر بصلاة الصبح ينحل إلى أمرين: أمر بذات صلاة

الصبح على الإطلاق، أي: غير المقيدة بوقت، وأمر ثان بإيقاع صلاة الصبح بين الطلوعين، فإذا لو يؤد المكلف الصلاة في وقتها، فإن غاية ما فاته هو امتثال الأمر الثاني، وأما الأمر الاخر، وهو الأمر بذات الصلاة المطلقة غير المقيدة بوقت، فإنه لم يقع ما يعدمه ويسقطُه؛ إذ هو غير مقيد بوقت لكي يسقط بانقضاء ذلك الوقت.

ومعنى هذا: إنه إذا خرج وقت الأداء، فإن المكلف سوف يكون مكلفا بالقضاء بعين الأمر الذي أثبت وجوب الأداء لا غيره، فلا حاجة إلى أمر جديد لذلك.

ما تقدم مجرد احتمالين في المستفاد من دليل إيجاب الصلاة المؤقتة، ويبقى الذهاب إلى أحدهما دون الاخر مسألة منوطة بالفهم العرفي، أي: بما يفهمه العرف المخاطب بالأمر منه.

ولو سألنا العرف، لجاءنا الجواب باختيارهم الاحتمال الأول؛ وأن ظاهر الأمر هو وحدة المأمور به، ما يعني: إن الاحتمالَ الثانيَ خلافُ الظاهر، فلا يصار إليه إلا بقرينة، فإن كانت، ذهبنا إليه، وإلا، فالظاهر أن الأمر بالصلاة المؤقتة لا يثبت أكثر من وجوبها في وقتها.

نعم، قلنا: إنه لا يثبت أكثر مما تقدم، فهو ساكت عن القضاء سلبا وإيجابا، فلا هو يثبت وجوب القضاء، ولا عدم الوجوب. فانتبه.

**٣. دلالة الأمرِ بالأمرِ بشيءٍ على الأمرِ بذلك الشيءِ مباشرة**

ومن جملة الدلالات التي وقع البحث في ثبوتها للأمر، هو دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرةً، بمعنى: أنّ الآمر إذا أمر زيداً بأن يأمر خالداً بشيء، فهل يستفاد الأمر المباشر لخالد من ذلك، أوْ لا؟

من الواضح أننا نتكلم عن حالة لا يعلم معها حال الأمر الأول، وأنه

أمر للمأمور الأول فقط، أو أنه للثاني، فلو علمنا بقرينة ما أن الآمر الأول اعتبر المأمور الأول مجرد واسطة ورسول بينه وبين المأمور الثاني، وكذا لو علمنا أن الأمر الأول كان على النحو الآخر، فإن ذلك خارج عن محل البحث، وإنما نتكلم عن حالة فقد فيها التعيين، فهل ظاهر الأمر بالأمر أمر أم لا؟

وما يترتب على السؤال السابق، هو أن الجواب لو كان بالايجاب، فإن خالداً لو اطَّلع على الأمر قبل أن يأمره زيد، لوجب عليه الإتيان بذلك الشيء. وأما لو قلنا بالعدم، وأن الأمر بالأمر بشيء ليس أمرا بذلك الشيء، فإنه لن يكون ملزماً بشيء ما دام لم يأمره مباشرة.

ومثاله في الفقه: أمر الشارع لوليّ الصبيّ بأن يأمر الصبيّ بالصلاة، فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشيء أمرٌ به، كان معنى هذا: أن أمر الولي أمر الشارع في الحقيقة، فيكون الصبيُّ مأمورا من قبل الشارع، نعم، لابد من حمله على الاستحباب؛ من باب علمنا من أدلة أخرى بعدم وجوب الصلاة على غير البالغ، وأن وجوب الصلاة وغيرها من التكاليف مشروط بالبلوغ، فتكون صلاته شرعية، فيصح الاقتداء بهذا الصبي في الصلاة إذا قلنا بعدم اشتراط البلوغ مثلا، وأما إذا لم نقبل بذلك، فإن صلاته ستكون مجرد تمرين لما سيكون واجبا عليه بالبلوغ، فلا يصح الاقتداء به؛ فإن ما يصح الاقتداء به هو الصلاة الشرعية لا التمرينية.

### رابعا: متن المادة البحثية

#### دلالات أخرى للأمر

عرفنا أنّ الأمرَ يدلُّ على الطلب، ويدلُّ على أنّ الطلبَ على نحو الوجوب. وهناكَ دلالاتٌ أخرى محتملةٌ وقعَ البحثُ عن ثبوتها له

وعدمِه.

منها: دلالته على نفيِ الحرمةِ بدلًا عن دلالته على الطلب والوجوب في حالة معيّنة، وهي: ما إذا ورد عقيب التحريم[١]، أو في حالة يُحتمل فيها ذلك[٢].

والصحيح: أنَّ صيغةَ الأمر على مُستوى المدلول التصوّريّ لا تتغيّر دلالتُها في هذه الحالة، بل تظلّ دالّةً على النسبة الطلبيّة[٣]، غير أنّ مدلولَها التصديقيّ[٤]هنا يصبح مجملًا ومردّداً بين الطلب الجدّيّ وبين نفي التحريم[٥]؛ لأنّ ورود الأمر في إحدى الحالتين المذكورتين يوجب الإجمال من هذه الناحية[٦].

ومنها: دلالةُ الأمر بالفعل الموقّت بوقت محدّد على وجوب القضاء خارج الوقت على من لم يأتِ بالواجب في وقته.

وتوضيحُ الحال في ذلك: أنّ الأمر بالفعل الموقّت، تارةً، يكون أمراً واحداً بهذا الفعل المقيّد[٧]، فلا يقتضي إلّا الإتيان به، فإن لم يأتِ به حتّى انتهى الوقتُ، فلا موجبَ من قِبَله[٨] للقضاء، بل يحتاجُ إيجابُ

---

(١)كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾. المائدة: ٢.

(٢)كما في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾. المائدة: ٤.

(٣)أو الارسالية.

(٤)الثاني، أي: الجدي، باعتبارها جملة تامة لها هكذا مدلول.

(٥)ورفع الحظر.

(٦)واما المدلول التصوري، فهو واحد في الجميع، ويبقى على ما كان عليه، وهو ـ كما تقدم ـ النسبة الطلبية أو الارسالية.

(٧)فالمطلوب والمأمور به واحد، وهو الصلاة المؤقتة بوقتها.

(٨)من قبل الأمر بالفعل الموقت.

القضاء إلى أمر جديد[١].

وتارةً أخرى، يكونُ الأمرُ بالفعل الموقّت أمرين مجتمعين في بيانٍ واحد[٢]: أحدهما: أمرٌ بذات الفعل على الإطلاق[٣]، والآخرُ: أمرٌ بإيقاعه في الوقت الخاصّ، فإن فات المكلّفَ امتثالُ الأمر الثاني، بقيَ عليه الأمرُ الأوّل[٤]، ويجبُ عليه أن يأتيَ بالفعل حينئذ ولو خرجَ الوقتُ، فلا يحتاج إيجابُ القضاء إلى أمرٍ جديد.

وظاهرُ دليلِ الأمر بالموقَّت هو وحدةُ الأمر، فيحتاجُ إثباتُ تعدُّده على الوجه الثاني[٥] إلى قرينة خاصّة.

ومنها: دلالة الأمر بالأمر[٦]بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرةً[٧]، بمعنى: أنّ الآمر إذا أمر زيداً بأن يأمر[٨] خالداً بشيء، فهل يستفاد الأمر

---

(١)إذ قلنا: إن أصالة البراءة، التي هي المنطلق في عملية استنباط الحكم التكليفي تقتضي عدم الوجوب.

(٢)ففي الحقيقة هناك امران جمعهما المولى في بيان واحد، وهذا شبيه ببيع شيئين مختلفين حقيقة في صفقة واحدة، كما في بيع ما يصح بيعه وما لا يصح بيعه في صفقة واحدة، فيقول البائع: بعتك الخل والخمر بدينار. فالبيان هنا واحد، ولكنه عرفا ينحل إلى بيانين وصفقتين، ولهذا، صححوا بيع الخل وحرموا بيع الخمر مع أن بيعهما كان صفقة واحدة.

(٣)أي: غير الموقتة بوقت (ذات الصلاة).

(٤)إذ لا موجب لسقوطه بسقوط الأمر الآخر.

(٥)لإثبات وجوب القضاء بدليل وجوب الأداء نفسه.

(٦)لا بالابلاغ.

(٧)أي: من قبل الآمر الأول، فيدل على الوجوب كما لو كان قد أمره بذلك مباشرة.

(٨)لا أن يبلغ، وإلا، لدل على الوجوب بلا كلام.

المباشر لخالد من ذلك، أوْ لا؟

فعلى الأوّل[١]، لو أنّ خالداً اطَّلع على ذلك قبلَ أن يأمرَه زيدٌ، لوجبَ عليه الإتيانُ بذلك الشيء[٢]، وعلى الثاني لا يكون ملزماً بشيء.

ومثاله في الفقه: أمر الشارع لوليّ الصبيّ بأن يأمر الصبيّ بالصلاة، فإن قيل بأنّ الأمرَ بالأمر بشيء أمرٌ به، كان أمرُ الشارع هذا أمراً للصبيّ[٣] ـ ولو على نحو الاستحباب[٤] ـ بالصلاة.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

تأمل العبارة التالية، ثم اقتنص مقدار ما ورد منها في بحثنا لهذا اليوم:

قال السيد الخوئي في المحاضرات تحت عنوان (الأمر بالأمر بفعل أمر بذلك الفعل أم لا): «ثمّ إنّ الثمرة المترتبة على هذا النزاع هي شرعية عبادة الصبي بمجرد ما ورد في الروايات؛ من قوله عليه السلام: (مُروهم بالصلاة وهم أبناءُ سبعِ سِنين)، ونحوه مما ورد في أمر الولي للصبي؛ فإنّه بناءً على ما ذكرناه؛ من أنّ الأمر بالأمر بشيء ظاهرٌ عرفاً في كونه أمراً بذلك الشيء، تدلُّ تلك الروايات على شرعية عبادة الصبي؛ لفرض عدم قصور فيها، لا من حيث الدلالة كما عرفت، ولا من حيث السند؛ لفرض أنّ فيها روايات معتبرة».[٥]

---

(١)الدلالة.

(٢)إذ لا فرق بين الأمر المباشر وبين ما نحن فيه.

(٣)فصلاته شرعية بأمر الشارع.

(٤)لعلمنا بأن التكاليف مشروطة بالبلوغ، وإلا، لقلنا بالوجوب.

(٥)محاضرات في اصول الفقه، ج٣، ص٢٦٣.

**التطبيق الثاني**

إستفد من العبارة التالية في كتابة شرح لبحث اليوم:

قال السيد الخوئي في (غاية المأمول) في البحث عينه:

«ولكن الذي يفهمه العرف من الأمر بالأمر, كونُه من قبيل الصورة الثانية؛ وأنْ لا غرض إلّا التبليغ، ويرونَ الشخصَ مستحقّاً للعقاب لو لم يمتثل بعد التبليغ، وهذه المسألة مهمّة عَمَلا؛ فإنّ شرعيّة عبادات الصبيّ وتمرينيّتها مبنيّة عليها.

والظاهر أنّ جَميع الوجوه المذكور للشرعيّة مخدوشة إلّا هذا الوجه؛ فإنّ أوامر الصبيّ إنّما هي بـ (مروهم بالصلاة)، وشبهها، وبما أنّ العرف يفهم أنّ توسيط الأب بالأمر لمجرد التبليغ ليس إلّا، فقد أمر الصبيان بالصلاة، فتكون عباداتهم شرعيّة».[1]

**التطبيق الثالث**

تأمل العبارتين التاليتين، وحاول أن تشخص مقدار اتفاقهما واختلافهما مع ما ورد في بحث اليوم:

قال في الكفاية: «اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال، نُسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة، وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب، ... إلى غير ذلك.

(والتحقيق): أنه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال؛ فإنه قلَّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة ...، ومع فرض

---

(١)غاية المأمول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، للشيخ محمد تقي الجواهري، ج١، ص٥٠٩.

التجريد عنها، لم يظهر بعدُ كونُ عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه، غاية الأمر، يكون موجباً لإجمالها، غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى، كما أشرنا».

وعلق عليه السيد الحكيم في حقائق الأصول بقوله: «الكلام في المقام في أن وقوع الأمر عقيب الحظر، هل هو من القرائن العامة التي لا يجوز العدول عن مقتضاها إلا بدليل، الموجبة لظهور الصيغة في الإباحة مطلقاً، أو الوجوب، أو رجوع الحكم السابق على النهي، أو غير ذلك؟ والاستعمال لا يدل على شيء من ذلك؛ لإمكان استناد الظهور فيه إلى قرينة خاصة غير الوقوع عقيب الحظر، فلا يصح الاستناد إليه في إثبات الدعوى».[1]

**التطبيق الرابع**

قال السيد الخونساري في جامع المدارك ـ ذيل قول المحقق الحلي: «الثاني في القضاء: من أخلَّ بالصلاة عمدا، أو سهوا، أو فاتته بنوم، أو سكر، مع بلوغه، وعقله، وإسلامه، وجب عليه القضاء. . .» ـ: «المعروف أن وجوب القضاء يحتاج إلى دليل غير دليل وجوب الأداء؛ لأن الثاني قد تعلق بالمقيَّد، وبحسب الظاهر يكون للقيد مدخلية في أصل الطلب، فمع انتفائه ينتفي».

لو تأملت جيدا في هذا الكلام، لأمكنك أن تصل إلى ما يلي:

أـ إن المحقق الخونساري ﷺ يتفق مع ما ذهب إليه المصنف ﷺ في بحثنا، من أن الأمر المؤقت بنفسه (دليل وجوب الأداء) لا يفيد في إيجاب القضاء.

---

(١)حقائق الأصول، للسيد محسن الحكيم ﷺ، ج١، ص١٨٠ـ ١٨١.

ب ـ إن الدليل الذي تمسك به المحقق الخونساري، هو الدليل نفسه الذي تمسك به المصنف ﰠ؛ فإنه «الظاهر» على حدّ تعبير المصنف ﰠ، و: «بحسب الظاهر» على حد تعبير المحقق الخونساري.

ج ـ ما نستفيده من كلام المحقق الخونساري ﰠ، ولم نكن قد استفدناه من كلام المصنف ﰠ، هو توجيه كون الظاهر هو عدم دلالة الأمر بالفعل المؤقت على وجوب القضاء، وهو قوله ﰠ: «لأن الثاني ـ دليل وجوب الاداء ـ قد تعلق. . .».

**التطبيق الخامس**

قال في (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية) في شرائط إمام الجماعة: «ويشترط بلوغ الإمام، إلاّ أن يؤم مثله، أو في نافلة عند المصنف في الدروس، وهو يتم مع كون صلاته شرعية لا تمرينية».[1]

الشرح: ذهب الشهيد الأول في الدروس إلى جواز إمامة غير البالغ للبالغ فيما إذا كانت الصلاة نافلة، وعلق الشهيد الثاني على هذه الفتوى، بأنها إنما تصح فيما لو قلنا بان صلاة غير البالغ شرعية، أي: مأمورا بها من قبل الشارع لتكون صحيحة، لا تمرينية مأمورا بها من قبل الولي لكي يتمرن ويتهيأ للصلاة حال البلوغ؛ فإنه على التمرينية لن تكون صلاته صحيحة شرعية، بل لمجرد التهيؤ.

وذُكر أن الذهاب إلى كون صلاة غير البالغ شرعية، أو تمرينية، هو فرع ما نفهمه من مثل قولهم ﷺ: «مُروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبع سنين»، فهو أمر لأولياء الأولاد بأن يأمروا أولادهم، فإن استفيد الأمر المباشر منه سبحانه للأولاد، فصلاتهم شرعية صحيحة بشرطها وشروطها

(١)الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، شرائط إمام الجماعة.

طبعا، ويجوز الائتمام بهم، كما يصح صلاتهم قضاء عن الآخرين، وإلا كانت تمرينية، وقد اختلف فقهاؤنا في ذلك، فيظهر من الشهيد الأول في اللمعة كون صلاتهم تمرينية؛ لاشتراطه البلوغ في الإمام، ويظهر منه في الدروس انها شرعية صحيحة فيما إذا كانت الصلاة نافلة».

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تعرضنا في هذا البحث إلى دلالات أخرى للأمر غير الطلب؛ فقد ذُكر انه يستعمل أحيانا لإفادة الاباحة وعدم الحرمة، كما إذا ورد عقيب الحظر، فيكون ذلك قرينة على عدم إرادة الطلب الوجوبي، بل الإرشاد إلى الاباحة وارتفاع الحظر.

وقد ذكر المصنف هنا عدم تمامية هذه القرينة في جعل الأمر ظاهرا في المعنى المدّعى (الاباحة)، وإن كانت تامّة في جعله مجملا في مرحلة الداعي والمراد الجدي، وأما مرحلة المدلول التصوري فهو ثابت؛ فإنه النسبة الطلبية.

٢ـ دلالة الأمر بالفعل المؤقت بوقت محدد على وجوب القضاء خارج الوقت على من لم يأت بالواجب في وقته.

وقلنا: إن التحقيق في ثبوت أو عدم ثبوت هذه الدلالة يجب أن يمر عبر ما يفهم عرفا من ذلك الأمر؛ فلو كان العرف يفهم أن هذا الأمر الواحد ينحل إلى أمرين: أولهما: أمر بذات الواجب، والثاني: بالواجب في وقته، ففي هذه الحالة يستفاد الأمر بالقضاء خارج الوقت؛ فإن الساقط بخروج الوقت إنما هو الأمر الثاني، وأما الأول، فلا زال حيا يأمر بذات الفعل.

وأما إذا لم نستفد ذلك، بل كان ظاهر الأمر عرفا عدم الإنحلال، وإنه

أمر واحد هو ثاني الأمرين السابقين، فمن الواضح حينئذ إنه لا يفيد وجوب القضاء خارج الوقت، بل يحتاج ثبوت هذا الوجوب إلى قرينة خاصة على ثبوته، وهذا هو الصحيح.

٣ـ دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة، فهل يستفاد من هذا الأمر غير المباشر أمرٌ مباشرٌ أم لا؟

وذكرنا هنا ما يترتب على ثبوت أو عدم ثبوت هذه الدلالة، ومثّلنا لها بمثال فقهي.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلّمية**

١ـ ادُّعي أن فعل الأمر يدل أحيانا على نفي الحرمة بدلا عن دلالته على الطلب، مثّل لذلك، ذاكرا رأي المصنف ﭬ فيه.

٢ـ مثّل لما ادعي من دلالة الأمر بالفعل الموقَّت بوقت محدد على وجوب القضاء خارج الوقت.

٣ـ الأمر بالفعل المؤقت، تارة يكون أمرا واحدا، وتارة ينحل فيكون أمرين، وضّح تصوير ذلك.

٤ـ هل يقبل المصنف ﭬ بدلالة الأمر بالفعل الموقت بوقت مجدد على وجوب القضاء خارج الوقت؟ ولماذا؟

٥ـ أذكر مثالا فقهيا واضحا للدلالة الثالثة المحتملة للأمر، مع ذكر ثمرة هذا البحث.

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما نتيجة ما أفاده المصنف ﭬ في ما ادُّعي من دلالة فعل الأمر بعد التحريم على نفي الحرمة؟

«الجواب: لا يدل على ذلك؛ فإن غايته هو أن يرتفع ظهور الأمر في الطلب فيكون مجملا، بلا أن يكون ظاهرا في نفي الحرمة، فيبقى احتمال الطلب موجودا، ولا يتعيّن أحد الاحتمالين إلا بقرينة عليه، وإلّا، بقي مجملا».

٢ـ ما هو الميزان الذي رجع له المصنف ﵁ في ثبوت أو عدم ثبوت الدلالات الثلاثة المحتملة للأمر؟

٣ـ قال قدس سره الشريف: «وظاهر دليل الأمر بالموقت، هو وحدة الأمر، فيحتاجُ إثباتُ تعدُّده على الوجه الثاني إلى قرينة خاصة».

أ ـ ما هو الدليل على كون الظاهر هو ما ادّعاه المصنف ﵁؟

ب ـ ماذا نسمي الظاهر المذكور في العبارة؟

ج ـ أذكر مثالا للقرينة الخاصة الواردة في كلامه قدس سره.

٤ـ لو تأملت في الدلالات الثلاث التي ذكرها المصنف هنا، لوجدت أنه أعطى رأيه في الدلالتين الأولى والثانية، وهو عدم الثبوت، فما هو رأيه في الدلالة الثالثة؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص٣٨١ ومابعدها

٣ـ مدارك الأحكام في شرح شرائع الاسلام، ج٤، ص٢٨٧.

٤ـ جامع المدارك، للمحقق الخونساري، ج١، ص٤٥٧.

٥ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، شرائط إمام الجماعة.

٦ـ دعائم الاسلام، للقاضي نعمان المغربي.

٧ـ غاية المأمول، (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، للشيخ

محمد تقي الجواهري، ج١، ص٥٠٩.

٨ـ حقائق الأصول، للسيد محسن الحكيم قدس سره، ج١، ص١٨٠ـ ١٨١.

## البحث رقم (٤٥)

## النهي

### أولا: حدود البحث

من قوله: «النهي» ص٩٤.

إلى قوله: «الاحتراز في القيود» ص٩٧.

### ثانيا: المدخل

كان كلامنا ـ ولا يزال ـ في تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وهو المقام الأول من المقامات الثلاثة من البحث في الدليل الشرعي اللفظي كما تقدم، وابتدأنا هذا البحث ببحث دلالات الأمر، فتناولناه من حيث المادة مرة، والهيئة مرة أخرى، وتصل النوبة في هذا البحث إلى الكلام في دلالة النهي، وفي كلا المقامين أيضا، فعلى ماذا تدل مادة النهي؟ وعلى ماذا تدل صيغة النهي؟ وما الدليل على ذلك؟

بعد أن نشخص هذه الدلالة، نتطرق إلى بحث الخلاف الذي وقع بين جملة من الأصوليين في مفاد النهي وحقيقته؛ إذ ذهب بعضهم إلى أنه طلبُ الترك، الذي هو مجرد أمرٌ عدمي، بينما خالفهم آخرون؛ ذاهبين إلى أنه طلبُ الكفّ، الذي هو أمرٌ وجودي.

وسنذكر في هذا المقام ما قد يستدل به لكل من الوجهين، واصلين إلى أن كلا الوجهين باطل؛ فإن النهي ليس طلبا من الأساس، بل هو زجر بنحو المعنى الإسمي مادّةً، وبنحو المعنى الحرفي هيئةً، فمتعلقُه ـ على هذاـ الفعلُ لا التركُ؛ فالناهي يزجرُ المنهيَّ عن الفعل، لا أنه يطلب منه الترك.

ونختم البحث بذكر الدليل على أن النهي مادة وهيئة يدل على التحريم لا مجرد رجحان الترك (الكراهة).

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

تعتبر مباحث النهي من أهم المباحث في علم الأصول؛ وواضح وجه ذلك؛ فإن الكثير من أدلة الاستنباط والفقاهة تكون مادتها الأوامر والنواهي الواردة في أدلة الأحكام، ولهذا، كانت من جملة أهم ما يجب أن يبحث فيه الأصولي في علم الأصول.

ومن جملة أهم ما في بحوث (النهي)، هو تحديد دلالته، وحقيقته؛ إذ يترتب على ذلك الكثير من الثمرات غير امتثال النهي، كما في ما سيأتي من بحوث تتعلق بتعارض الأوامر والنواهي مثلا، وسنرى كم هي كثيرة هذه البحوث، ومقدار أهميتها.

وكما تقدم البحث في الأمر مادة وصيغة، وتحديد دلالة كل منهما، فإن المفروض أن يجري البحث هكذا أيضا بالنسبة إلى النهي؛ فإنه مكون ـ أيضا ـ من مادة، وهي «ن، ه، ي»، وصيغة، من قبيل: «لا تفعل».

وكما كانت مادّة الأمر تدلّ على الطلب والإرسال على نحو المعنى الإسمي، فإنّ مادّة النهي تدلّ على الإمساك، والزجر، والردع، بنحو المعنى الإسمي أيضاً.

وكما كانت صيغة الأمر تدلّ على الطلب والإرسال على نحو المعنى الحرفي، وكما كنا نعبر: على النسبة الطلبية والإرسالية بين المطلوب والمطلوب منه، وبين المرسل والمرسل إليه، فكذلك تدلّ صيغة النهي على الزجر، والردع، والإمساك، على نحو المعنى الحرفي، أي: على النسبة الإمساكية، والزجرية، والردعية بين المزجور والمزجور عنه، والممسوك والممسوك عنه.

**١. مفاد النهي أمر عدمي أم وجودي**

وفي مقام البحث عن حقيقة مفاد النهي، وقع الخلاف بين الأصوليين في تحديد مفاد صيغة النهي ومدلوله، وقد ذُكرت في هذه المسألة أقوال مختلفة، تعرض المصنف هنا إلى قولين منها، يجمعهما قولهما بأن النهي طلب كما كان عليه الحال في الأمر، وهما:

**القول الأول: مفاد النهي طلب الترك**

اشتهر بين قدماء الأُصوليين أنَّ مفاد صيغة النهي هو الطلب كمفاد الأمر، إلاَّ أَنَّ الأخير يدلّ على طلب الفعل، بينما النهي يدلّ على طلب الترك.

ويذهبُ أصحابُ هذا القول إلى أن مفاد النهي ومدلوله هو طلب الترك، كطلب ترك الغيبة في قولهم: «لا تغتب» مثلا، ما يعني: أن المطلوب في النهي سيكون أمرا عدميا، وهو ترك الغيبة.

**القول الثاني: مفاد النهي طلب الكف**

وقد رفض القولَ الأولَ بعضُ الأصوليين، ذاهبين إلى أن النهي وإن كان طلبا كالأمر، إلا أنه طلب الكف لا الترك؛ ففي مثال النهي عن الغيبة المتقدم الذكر، المطلوب ليس ترك الغيبة، وإنما هو الكف عنها، والكف أمر وجودي لا عدمي كما كان الحال عليه في الترك.

إن الكفَّ عن الشيء ـ كالغيبة مثلا ـ حالة نفسانية تعني: الامتناع عن الغيبة؛ فقد عُرِّف الكفُّ بأنه فعل وجودي يضاد الميل والشوق، ويقاومه، وبأنه التسبب إلى ما يوجب عدم بلوغ الداعي إلى حدٍّ يوجب إرادة الفعل، وكما نرى، فإن الكف على هذا فعل وجودي، فيكون المطلوب في النهي على هذا القول أمر وجودي لا عدمي.

**٢. أدلة القولين السابقين**

وفي مقام الاستدلال للقولين السابقين من قبل أصحاب كل منهما ذكر ما يلي:

**دليل القول الثاني**

وقد انتصر أصحاب القول الثاني لمذهبهم بأن الأول يستلزم التكليف بغير المقدور، وهو أمر مستحيل، وما يلزم منه المحال، محال.

**وبيانه:**

لو كان المطلوب هو الترك، فإنَّه أمرٌ أزليٌّ خارجٌ عن القدرة والاختيار، وسابقٌ عليهما، ومن الواضح جداً أنّه لا تأثير للقدرة في الأمر السابق؛ ضرورة أنّ القدرة إنّما تتعلق بالأمر الحالي، ولا يعقل تعلقها بالأمر السابق المنصرم زمانه، فضلًا عن الأمر الأزلي، وعليه، فلا يمكن أن يتعلق النهي به؛ ضرورة استحالة تعلقه بما هو خارج عن الاختيار والقدرة، كما في طلب الطيران، أو الصعود إلى السطح، بدون وسيلة مناسبة.

**دفع هذا الدليل**

وقد دُفع الإشكالُ المتقدمُ بأنَّه يرتكزُ على نقطة واحدة، وهي: أن يكون متعلقُ النهي العدمَ السابق؛ فإنّ هذا العدم أمر خارج عن القدرة والاختيار، فلا يعقل تعلقها به، إلّا أنّ تلك النقطة خطأ محض، وغير مطابقة للواقع؛ وذلك لأنّ متعلق النهي ليس الترك السابق، وإنما الترك اللّاحق للنهي، ومن المعلوم: أنّه مقدور كما هو الحال في القدرة على الفعل بلا أي فرق في البين، فإذا كان الفعلُ مقدوراً للمكلف كما هو المفروض، فلا محالة يكون تركه مقدوراً بعين تلك المقدورية، وإلّا، فلا

يكون الفعل مقدوراً، وهذا خلف.

وعليه، فإذا كان بقاء الترك مقدورا، فيكون متعلق النهي مقدورا، فيبطل الإشكال المتقدم الذكر.

والنتيجة: إنّ النهي يشترك مع الأمر في المعنى الموضوع له، وهو الطلب، ويمتاز عنه في المتعلق، فإنّه في الأوّل الترك، وفي الثاني الفعل، فيدل الأوّل على طلب الترك وإعدام المادة في الخارج، والثاني على طلب الفعل وإيجاد المادة فيه.

**دليل القول الأول**

وأما أصحاب القول الأول، فقد انتصروا لمذهبهم بأنه الموافق للفهم العرفي والواقع الخارجي، الذي هو الميزان في فهم الوارد عن الشارع؛ بتقريب: إن النهي لو كان هو طلب الكف، لكان المفروض أن الشارع يعتبر المكلف عاصيا يستحق العقوبة في حالة عدم كفه عن الحرام وإن ترَكَ الحرام في الخارج؛ كما لو فرضنا أن المكلف كان راغبا في أن يفعل الحرام، ما يعني: أنه لم يوجِد حالة الكفِّ المطلوبة في نفسه، إلا أنه مع ذلك ترك الحرام ولم يوجِده في الخارج، والحال أن الشارع لا يعاقب هكذا مكلف، ما يكشف عن أن الترك كاف في امتثال النهي.

**٣. الصحيح: بطلان كلا القولين السابقين**

وقد رفض مشهور المحقّقين المتأخرين من علماء الأُصول كلا من القولين المتقدمين، مدّعين أنَّ مدلول النهي مختلف عن الأمر ذاتاً، فكلّ منهما يدلّ على معنى مغاير ومباين للآخر، لا أنَّهما يدلّان معاً على الطلب ويختلفان في متعلقه فقط.

**الفرق بين مفاد الأمر والنهي على مستوى الدلالة التصورية**

فالصحيح: أن التمييز بين مفاد صيغة «إفعل» وصيغة «لا تفعل»، هو أن صيغة «إفعل»، تدل هيئتها على النسبة الإرسالية دلالة وضعية تصورية كما تقدم، بينما هيئة «لا تفعل» تدل على النسبة أيضا؛ باعتبار أنها معنى حرفي، إلا أنها ليست النسبة الطلبية أو الارسالية، وإنما النسبة الزّجريّة والردعيّة، دلالة وضعية تصورية.

**الفرق بين مفاد الأمر والنهي على مستوى الدلالة التصديقيّة الثانية**

هذا هو الفرق بين مفاد الأمر ومفاد النهي على مستوى الدلالة الوضعية، وأما على مستوى الدلالة التصديقيّة الثانية، والمدلول التصديقي الجدي، فقد تقدم أن صيغة الأمر «إفعل» تكشف عن أن المتكلم إنّما أتى بها بداعي البعث والتحريك الجدي الالزامي، بينما تكشف في «لا تفعل» عن أنّ الناهي أتى بها بداعي الزجر والردع.

وعلى هذا، فكلتا الصيغتين: «إفعل»، و«لا تفعل» لهما دلالة تصوريّة ودلالة تصديقية، وهما تختلفان في كلتا الدلالتين.

وأما الدليل والحجة على هذا الإختلاف، فهو الوجدان والعرف، اللذان يقضيان بأنّ ما يفهم من صيغة «إفعل» يختلف عمّا يفهم من صيغة «لا تفعل» إختلافا ذاتيا، فهما مفهومان متغايران لا يجمعهما الطلب.

والخلاصة: على المسلك المشهور والمختار من أنَّ الوضع منشأ الدلالة التصوّريّة فقط، فمدلول مادة الأمر والنهي معنى اسميّ، ومدلول هيئتهما النسبة التكوينيّة الخارجيّة المنتزع عنها ذلك المعنى الاسمي ـ كما تقدم في تحقيق المعاني الاسمية وما يوازيها من المعاني الحرفيةـ وهي النسبة الإرساليّة التحريكيّة في الأمر، والنسبة الزجريّة التبعيديّة في

النهي، وكلتا النسبتين يراد منهما والداعي لهما الإرسال والزجر اللزوميان؛ فإنّ الظهور الحالي للمتكلم يكشف كشفاً تصديقيّاً عن أنّ المراد النفسيّ والداعي الحقيقي للمتكلّم انَّما هو داعي التحريك التشريعي والزجر التشريعي بالأمر والنهي، وبذلك يكون مدلول النهي غير الأمر تصوراً و تصديقاً.

ولا إشكال في دلالة النهي مادة وصيغة على كون الحكم بدرجة التحريم؛ فإن ذلك هو المتبادر منهما، وهذا هو المفهوم منهما عرفا، فيكونان حقيقة فيه، ما يعني: أن الحمل على غير هذا المعنى يحتاج إلى قرينة، وفي حالة عدمها، فإن الظاهر من النهي هو الحكم التكليفي التحريمي، وبعبارة أصولية: صيغة النهي ظاهرة في النسبة الزجرية الناشئة عن داع إلزامي.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**النهي**

كما أنَّ للأمرِ مادّةً وصيغةً، كذلكَ الحالُ في النهي؛ فمادّتُه نفسُ كلمةِ النهي[١]، وصيغتُه من قبيلِ: «لا تكذب»، والمادّةُ تدلّ على الزجرِ بمفهومه الاسميِّ[٢]، والصيغةُ[٣] تدَلُّ على الزجرِ والإمساكِ بنحوِ المعنى وإن شئتَ، عبِّر بالنسبةِ الزجريةِ والإمساكيةِ.

وقد وقعَ الخلافُ بين جملةٍ من الأصوليين في أنّ مفادَ النهي هل هو

(١)النون والهاء والياء، التي هي أصل الاشتقاق.

(٢)الذي يتعقل ويتصور بصورة مستقلة عن أي طرفين.

(٣)الهيئة.

(٤)أي: النسبة الزجرية والامساكية.

طلبُ التركِ، الذي هو[١]مجرّدُ أمرٍ عدميٍّ، أو طلبُ الكفِّ عن الفعلِ، الذي هو[٢]أمرٌ وجوديٌّ؟

وقد يستدلُّ للوجهِ الثاني، بأنّ التركَ استمرارٌ للعدمِ الأزليِّ الخارجِ عن القدرةِ، فلا يمكنُ تعلّقُ الطلب به[٣].

ويندفعُ هذا الدليلُ بأنّ بقاءَه[٤]مَقدورٌ، فيعقلُ التكليفُ به[٥].

ويندفعُ الوجهُ الثاني، بأنّ من حصلَ منه التركُ بدون كفٍّ لا يعتبرُ عاصياً للنهي عرفاً[٦].

والصحيحُ: أنّ كلا الوجهين باطلٌ؛ لأنّ النهيَ ليس طلباً لا للتركِ ولا للكفِّ[٧]، وإنّما هو زجرٌ بنحو المعنى الاسميِّ كما في مادّةِ النهيِ، أو بنحوِ المعنى الحرفيِّ كما في صيغةِ النهي، وهذا يعني أنّ متعلّقَه الفعلُ[٨] لا التركُ.

ولا إشكالَ في دلالةِ النهيِ مادّةً وصيغةً على كونِ الحكمِ بدرجةِ التحريم[٩]، ويثبتُ ذلك بالتبادرِ والفهمِ العرفيِّ العامّ[١٠].

---

(١)أي: الترك، وهو (المطلوب).

(٢)الكف (المطلوب).

(٣)لاستحالة التكليف بغيرالمقدور.

(٤)العدم.

(٥)فيكون النهي طلب إبقاء العدم واستمراره.

(٦)ولو كان الكف مطلوبا، لاعتبر عاصيا، إذا، النهي هو طلب الترك.

(٧)فهو ليس طلبا من الأساس.

(٨)الزجر عن الكذب مثلا.

(٩)لا الكراهة

(١٠)كما ثبت الوجوب في الأمر مادة وصيغة.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال المصنف ﵀ في خارج بحثه المبارك: «إن صيغة (إفعل) تدل هيئتها على النسبة الإرسالية دلالة وضعية تصورية، وهيئة (لا تفعل) تدل على النسبة الزجرية والردعية دلالة وضعية تصورية.

كما أنه صحيح ما قيل من أن لهما دلالة تصديقية تكشف في (إفعل) على أنه إنما اتى بها بداعي البعث والتحريك، وتكشف في (لا تفعل) عن أنه إنما أتى بها بداعي الزجر والردع، كل هذا صحيح؛ فإن كلتا الصيغتين: (إفعل)، و(لاتفعل) لهما دلالة تصورية ودلالة تصديقية، وهما تختلفان في كلتا الدلالتين كما عرفت.

والحجة على هذا الإختلاف، هي: الوجدان؛ الذي يقضي بأن ما يفهم من صيغة (إفعل) يختلف عما يفهم من صيغة (لاتفعل) اختلافا ذاتيا، فهما مفهومان متغايران، وليس كما قيل من أن التغاير والاختلاف بينهما إنما هو بحسب متعلقهما، كما يدعي قدماء الأصوليين ذلك».[(١)]

تأمل هذا النص جيدا، واستفد منه، ومما استفدته في دروس دلالة مادة الأمر وهيئته، ثم حاول أن تصل إلى المعلومات التالية؟

١ـ إن معنى قوله قدس سره: «والمادة تدل على الزجر بمفهومه الإسمي»، هو: إن مادة النهي قد وضعت لهذا المعنى، فالدلالة التصورية الوضعية للنهي هي هذا المعنى.

٢ـ إن معنى قوله قدس سره: «والصيغة تدل على الزجر والامساك بنحو المعنى الحرفي»، هو: إن هذه الصيغة وضعت لهذه النسبة، فهذه

---

(١)بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٤، ص٣٠٠ـ٣٠١.

النسبة هي المدلول التصوري للصيغة الثابت بالوضع.

٣ـ وكما قلنا سابقا في صيغة الأمر؛ من أن لها باعتبارها جملة تامة مدلول تصديقي جدي بحكم السياق لا الوضع؛ إذ تكشف سياقا عن الداعي الذي دعا المتكلم لاستعمال صيغة الأمر، كذلك الحال هنا؛ فإن لصيغة النهي أيضا هكذا مدلول، إلا أنه ما دعى المتكلم إلى استعمال صيغة النهي.

٤ـ دليل ما ذهب إليه المصنف ﺫ في الحلقة من بطلان كلا الوجهين المذكورين فيها، وإن الصحيح هو إفادة النهي للزجر، إما بنحو المعنى الإسمي في المادة، وإما بنحو المعنى الحرفي والنسبة في الهيئة، وهذا الدليل هوما عبّر عنه في التقريرات بقوله: «والحجة على. . .».

**التطبيق الثاني**

قال السيد الخوئي بخصوص ما ذهب إليه مشهور القدماء من وضع النهي لطلب الترك:

«وقد تحصّل مما ذكرناه: أنّ النقطة الرئيسية لنظريتهم أمران:

الأوّل: أنّ النهي يشترك مع الأمر في الدلالة على الطلب، فكما أنّ الأمر يدل عليه بهيئته، فكذلك النهي. نعم، يمتاز النهي عن الأمر في أنّ متعلق الطلب في النهي صرف ترك الطبيعة، وفي الأمر صِرف وجودها... .

ولنأخذ بالمناقشة في كلا هذين الأمرين معاً، أعني: المبنى، والبناء.

أمّا الأوّل، فيردّه أنّ النهي بما له من المعنى مادةً وهيئة يباين الأمر كذلك، فلا اشتراك بينهما في شيء أصلًا. وهذا لا من ناحية ما ذكره جماعة من المحققين من أنّ النهي موضوع للدلالة على الزجر والمنع عن الفعل باعتبار اشتمال متعلقه على مفسدة إلزامية، والأمر موضوع للدلالة على البعث والتحريك نحو الفعل باعتبار اشتماله على مصلحة إلزامية، وذكروا في وجه ذلك هو أنّ النهي لا ينشأ من مصلحة لزومية

في الترك ليقال إنّ مفاده طلبه، بل هو ناشئ من مفسدة لزومية في الفعل، وعليه فلا محالة يكون مفاده الزجر والمنع عنه، فإذن لا وجه للقول بأنّ مفاده طلب الترك أصلًا.

فما ذكرناه من أنّ النهي بما له من المعنى يباين الأمر كذلك ليس من هذه الناحية، بل من ناحية اخرى».[1]

تأمل العبارة المتقدمة، وحاول أن تشخص موقف السيد الخوئي مما عرضناه في بحث اليوم.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ بعد أن انتهينا من الكلام في دلالة الأمر مادة وهيئة، انتقلنا إلى الكلام في دلالة النهي كذلك، فقلنا: إن كليهما دالاّن على الزجر، ولكنه في المادة بمفهومه الإسمي، وفي الهيئة بمفهومه الحرفي، وإن شئت عبرت بالنسبة الزجرية والإمساكية.

٢ـ وأما ما اختلف فيه جملة من الأصوليين؛ من كون مفاد النهى هو طلب الترك أو طلب الكف، فهو غير صحيح، وإن ذُكر له بعض الأدلة غير التامّة، بل الصحيح ما ذكرناه مادة وهيئة، والذي يعني أن متعلق النهي هو الفعل لا الترك.

٣ـ كما أننا ذكرنا أن ذلك الزجر ـ سواء أكان مفاد المادة أم مفاد الهيئة ـ إنما هو على نحو الحرمة لا مجرد رجحان الترك، ويشهد لذلك التبادر، والفهم العرفي العام.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلّمية**

١ـ تدل مادة النهى على الزجر بمفهومه الإسمي، ما المقصود من ذلك؟

---

(١)محاضرات في أصول الفقه، ج٣، ص ٢٧٢.

أذكره مع التمثيل.

٢ـ تدل صيغة النهى على الزجر بمفهومه الحرفي، ما المقصود من ذلك؟ أذكره مع التمثيل.

٣ـ وضّح الدليل الذي ذكره بعض الأصوليين لإثبات أن مفاد النهي هو طلب الكفّ عن الفعل لا طلب الترك، مع ما ردّه به المصنف ﵀.

٤ـ وضّح الدليل الذي ذكره بعض الأصوليين لإثبات أن مفاد النهي هو طلب الترك عن الفعل لا طلب الكف عن الفعل.

٥ـ ما هو الصحيح عند المصنف ﵀ بالنسبة إلى مفاد النهي مادة؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما دليل المصنف على ما ذهب إليه في مفاد النهي هيئة ومادة؟

٢ـ ألا يتضمن كلام المصنف الآتي بعض المسامحة: «وقد يستدل للوجه الثاني بأن الترك استمرار للعدم الأزلي الخارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به»؟ عزِّز جوابَك بالتوجيه.

٣ـ لماذا لا يكون من المناسب أن يكون مفاد النهى هو طلب الترك؛ باعتبار أن النهى مقابل للأمر، وقد ذهب المصنف ﵀ إلى أن مفاد الأمر هو طلب الفعل؟

٤ـ عندما تكلمنا عن مفاد الأمر، تكلمنا فيه على المسلكين المعروفين في الوضع: الاعتبار والتعهد، فلماذا لم نتكلم هكذا في مفاد النهي؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﵀.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٤، ص٣٠٠ـ٣٠١.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص٧ وما بعدها.

٤ـ محاضرات في أصول الفقه، ج٣، ص٢٧٢ وما بعدها.

## البحث رقم (٤٦)

## الإحتراز في القيود

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الإحتراز في القيود» ص٩٧.

إلى قوله: «الإطلاق» ص٩٩.

**ثانيا: المدخل**

لا يزال كلامنا في تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وبعد أن انتهينا من دلالة الأمر والنهي مادة وهيئة، ندخل في دلالة أخرى من دلالات الكلام نسميها (قاعدة احترازية القيود).

وسنتكلم ـ في سبيل الوصول إلى اقتناص هذه القاعدة وتوضيحها ـ عن القيود، وأنواعها، مع أمثلتها أوّلا، ثم نذكر المدلول التصوري والتصديقي للكلام ذي القيد، ونحدد كلا منهما، ثم نستكشف من دخول القيد في المدلول التصوري دخالته أيضا في التصديقي، موضحين معنى ذلك، ممثلين له بقولنا: «أكرم الفقير العادل».

تصل النوبة بعد ذلك إلى إقامة الدليل على الدخالة المذكورة، وإنه لو لم يكن ذلك، فهو خلاف ظهور عرفي سياقي، هو: إن ما يقوله المتكلم فإنه يريده، وهذا الظهور هو الذي يثبت القاعدة التي ذكرناها بداية الكلام.

بعدها نذكر مؤدى هذه القاعدة ومفادها بصورة تطبيقية بذكر مثال عليها، لنتطرق من جميع ما تقدم إلى ما يترتب على هذه القاعدة، وحدودها، وتأثيرها، وإنه عدم شمول شخص الحكم ـ هذا الوجوب المدلول عليه بالمثال لا طبيعيّ الحكم ـ كل وجوب إكرام، وبأي ملاك كان ـ وبهذا ننهي الكلام في هذه القاعدة.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

لا يزال كلامنا في تحديد وتشخيص دلالات الدليل الشرعي اللفظي، ونريد الكلام هنا في دلالة أخرى من دلالات الكلام نسميها بقاعدة احترازية القيود، التي تحدد المراد من الكلام المقيَّد، حينما يكون في الجملة نوع من أنواع القيود المختلفة التي سنذكر نماذج لها.

**١. القيود التوضيحية والقيود الاحترازية**

والقيود بصورة عامة نوعان:

**أ . القيود التوضيحية**

وهذه ليست قيودا في الحقيقة، وإنما هي مجرد توضيح يأتي به المتكلم؛ للاشارة إلى خاصية من خصائص الكلام، ولا تحصِّصُ المقيَّد؛ إذ ليس له حصص من جانب القيود التوضيحية، كما في قولهم مثلا: «النار الحارة تُذيبُ الثلج»، فالحرارة هنا قيدٌ توضيحي ليس إلا؛ إذ ليس هناك نار حارة وأخرى باردة، بل كل النيران حارة، أعاذنا الله من حرارة النيران بحق محمد وآل محمد.

وكذا في قولهم: «الثلج البارد مفيد للكدمات»؛ فإنّ (البارد) مجرد توضيح لخاصية ثابتة من خصائص الثلج، وهي البرودة؛ إذ ما من ثلج إلا وهو بارد.[١]

**ب . القيود الاحترازية**

وهي القيود التي يحتاجها المتكلم عندما يكون للمقيَّد حصصٌ، وكان يريد بعضها دون البعض الاخر، كما في ما سنذكره أمثلة للقيود في هذا

---

(١)يقول أحدهم: مررت بأحد الدكاكين التي تبيع الثلج، وإذا به كَتَبَ إعلانا يقول فيه: «يوجد لدينا ثلجٌ بارد». والظاهر أنه أراد المزحة. والله العالم.

البحث؛ ففي قولنا مثلا: «أكرم الفقير العادل»، فإن قيد العدالة قيدٌ احترازي؛ لأنّ الفقير له حصص؛ فمن الفقراء من هو عادل، وهذه حصة، ومنهم من ليس كذلك، وهذه حصة أخرى، فإذا أراد المتكلم إكرام حصة من هاتين الحصتين دون غيرها، فإنه يستفيد من القيد من أجل ذلك، فيكون القيد هنا احترازيا.

**٢. أنواع القيود الاحترازية**

القيود الاحترازية أنواع عدة، منها:

أـ متعلَّقُ الحكم

تقدم التعريف بمتعلق الحكم في الحلقة السابقة، وبصورة عامة، يمكن القول بأنه ما وقع مصبّا للحكم، أو ما يدعو إليه الحكم ، فمتعلّق الوجوب مثلا هو الفعل المطلوب تحصيله، فإذا قيل: «أكرم الفقير العادل»، فإن الاكرام هو متعلق الحكم، وهو ما يدعو إليه الحكم بالوجوب المستفاد من الصيغة، فالحكم هو الوجوب، فيما متعلق هذا الوجوب هو الإكرام، وهو ما صُبَّ عليه الحكمُ.

ويعدُّ متعلقُ الحكم من جملة القيود الاحترازية.

ب ـ موضوعُ الحكم

تقدم التعريف بموضوع الحكم في الحلقة السابقة أيضا، وقلنا هناك: إنه كلّ شيء أنيطت فعليّة الحكم به، ما يقتضي الفراغ عن وجوده أو افتراضه في مرحلة سابقة لجعل الحكم.

فوجوب الصلاة مثلا، حكم أنيط بوجود مكلّف، قد زالت عليه الشمس، فوجود المكلّف والزوال كلاهما يمثّلان موضوع الوجوب للصلاة؛ ذلك لأنّ فعليّة الوجوب قد أنيطت بهما.

وبذلك يتّضح أنّ كلّ شيء اعتبر سببا في ترتّب الفعليّة للحكم على فرض وجوده، فهو موضوع الحكم في المصطلح الأصولي.

فإذا ورد قوله مثلا: «أكرم الفقير»؛ فإن (الفقير) هو موضوع الحكم؛ إذ بدونه لن يكون وجوب الاكرام فعليا.

ج ـ الشرط

من جملة القيود البارزة هو الشرط، كما في قولهم مثلا: «إذا زالت الشمس، فصلّ»؛ فإنّ الزوال شرطٌ للحكم بوجوب الصلاة.

دـ الغاية

كما في قولهم: «صُمْ إلى الليل».

هـ ـ وصفُ الموضوع

كالعادل في قولهم: «أكرم الفقيرَ العادل» مثلا.

إلى غير ذلك من القيود.

**٣. المدلول التصوري والمدلول الجدي للكلام، والتطابق بينهما**

للكلام مدلول تصوري، وعندما يكون جملة تامة، فسيكون له مدلول تصديقي جدّي كما تقدم كل ذلك بالتفصيل.

وعندما نسمع قائلا يقول: «أكرم الفقير العادل»، فلهذه الجملة مدلول تصوري، وهو (وجوب إكرام الفقير العادل)، وقد تقدم أن المدلول التصوري أمر تكويني مسبب من سماع اللفظ من أي المصادر جاء، فحتى لو صدر هذا الكلام من نائم أو من اصطكاك حجرين، فإنه يبقى له هذا المدلول التصوري؛ لأن المدلول التصوري معلول للوضع والقرن الأكيد كما تقدم بالتفصيل.

وللكلام السابق مدلول تصديقي جدي، وهو وجوب الإكرام الذي

أبرز وأخبر عنه بهذا الخطاب.

كما أن الصورة المكونة في مرحلة المدلول التصوري هي صورة حكم مقيدٍ بقيد؛ فالوجوبُ يرتبطُ بقيد هو المتعلق (الإكرام)، كما أن وجوب الاكرام مقيد أيضا؛ لأنّه منصبٌّ على الفقير، وهكذا الفقير بدوره مقيدٌ بقيد أيضا، وهو قيد العدالة.

وعلى هذا، فصورة وجوب الاكرام التي يقدمها المدلول التصوري للجملة المتقدمة الذكر، هي صورةٌ مقيدةٌ بجملة من القيود.

وحينئذ نقول: والذي نستكشفه من دخول هذه القيود في المدلول التصوري، هو أن هذه القيود داخلة أيضا في المدلول التصديقي الثاني (الجدي)، بمعنى: إنها داخلة في المدلول الجدي.

وبعبارة أخرى: إن القيود المأخوذة في مرحلة الدلالة التصورية مرادة للمتكلم جدا، يعني: أنها مأخوذة في مرحلة الدلالة الجدية، وبعبارة أخرى: في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية.

وعلى هذا، فالمتكلم عندما قال: «أكرم الفقير العادل»، فوجوب الاكرام الذي يكشف عنه هذا الكلام هو وجوب إكرام الفقير العادل، أي: وجوب إكرام هذه الحصة الخاصة التي خطرت في الذهن؛ لأنّ المتكلم عند ما أخذ قيد العدالة في المدلول التصوري، فلابدَّ من أن يكون هذا القيد مأخوذا أيضا في المدلول التصديقي؛ إذ لو كان هذا القيد مأخوذا في المدلول التصوري ولم يؤخذ في المدلول التصديقي (الجدي)، فمعنى ذلك: أنه لا يحصل تطابق بين المدلول التصوري والمدلول الجدي، ومن المعلوم: إنه لابدَّ من أن تكون الدلالة التصورية مطابقة للدلالة التصديقية (الجدية)، أي: أن ما بيّنه المتكلم بكلامه في مدلوله

التصوري، فإنه يريده عادة في مراده الجدي.

وهذا الذي نقوله من المطابقة المتقدمة، مصدره أنَّ ظاهر حال المتكلم هو أن كلّ ما يبيّنه في كلامه في مرحلة المدلول التصوري فإنه يدخل في مراده الجدي، أو قل: يريده جدا، فما يقولوه، يريده حقيقة وجدا.

وعلى أساس هذا الظهور العرفي الحالي السياقي، تثبتُ قاعدةٌ مهمة تعين السامع على تشخيص دلالة الكلام الذي يسمعه، وهي القاعدة التي نسميها بقاعدة احترازية القيود، وهي التي تقول: إن كلّ قيد يأخذه المتكلم في مرحلة المدلول التصوري للكلام، يكون مرادا له في مرحلة المدلول الجدي، أي: إن ما يقوله، يريده حقيقة.

والأصل في ذلك أن هناك ظهورا حاليا، عرفيا، سياقيا، مفاده: إن كلّ ما يقوله المتكلم ويبيِّنه، فإنه يريده حقيقة، ويريده جدّا. بمعنى: إن كلّ قيد أدخله في المدلول التصوري لكلامه، فإنه داخل في المراد الجدي، فلو قال: «أكرم الفقير العادل»، فقيد العدالة مثلا، الذي حصلت صورته في الذهن، والذي حصل له مدلول تصوري (مرحلة الدلالة التصورية)، مراد له جدّا (مرحلة الدلالة التصديقية).

وعلى أساس مقتضى القاعدة العرفية المتقدمة، يمكن أن نقول: إن لم يكن الفقيرُ عادلا، فلا يشمله وجوبُ الاكرام المتقدم؛ إذ ذكرُ المتكلم لقيدِ العدالةِ كان احترازا عن الحصة الأخرى للفقير، أي: الفقير غير العادل.

**٤. مقدار ما تثبته قاعدة احترازية القيود**

وبناء على ما تقدم، فإنَّ ما تثبته قاعدة احترازية القيود بمقتضى

الظهور الحالي العرفي السياقي المتقدم الذكر، هو أن الحكم لا يشمل ما لم يكن متصفا بالقيد، أعني: العدالة، ولكن، هل هذا أقصى ما تثبته هذه القاعدة، أم أنها تتسع لما هو أوسع من ذلك؛ بحيث تنفي أي وجوب لإكرام الفقير غير العادل، أو فقل: تنفي (طبيعة) وجوب الإكرام و(سنخه) عن كل فقير غير عادل، وهو ما يسمى بالمفهوم أصوليا؟

من الواضح أن السؤال المتقدم لا يمكن الإجابة الفنية الصحيحة عليه إلا بعد تشخيص مرجعه، فما هو المرجع الذي يرجع إليه في السؤال هنا، وننتظر منه الجواب؟

والجواب:

إنه العرف، والظهور الحالي، العرفي، السياقي، الذي ذكرناه مرجعا لقاعدة احترازية القيود؛ فإن القاعدة لمّا كانت مَدينةً في حياتها وولادتها لهذا الظهور، ومؤسَّسَة على أَساسه، فإنّها تبقى مدينة إليه في تشخيص حدودها، ومساحتها، وقوتها.

وعليه، نقول: بالرجوع إلى العرف وما يفهمونه من الظهور الحالي السياقي المتقدم الذكر، يحدّد أن مساحة القاعدة محل الكلام تقف على الحدود التي ذكرناها قبل قليل، أي: أن وجوب الإكرام المذكور في الكلام مقيدٌ بالعدالة، ينتفي بانتفائها، ولا علاقة له بأي حكم آخر يكون موضوعه الفقير غير العادل.

وبعبارة أخرى: إن قاعدة احترازية القيود تنفي شخص الحكم المذكور في الكلام المقيد، ولا تنفي طبيعة الحكم وسنخه، فإذا كان المنفيُّ بالقاعدة المذكورة في الكلام المتقدم الذكر هو وجوب الإكرام، فإن المنفي بها هو هذا الوجوب المذكور في الكلام، لا كل وجوب

إكرام للفقير غير العادل؛ بمعنى: إن الفقير غير العادل لا يجب إكرامه بهذا الحكم المقيد بالعدالة، ولكن، هذا لا ينفي أيَّ وجوب إكرام يشمل الفقير غير العادل؛ فلو كان هناك دليل آخر يوجب إكرام هذا الفقير غير العادل من باب علمه مثلا، فإن قاعدة احترازية القيود ليس لها طاقة بنفي هذا الحكم أيضا، ولهذا، يمكن أن نقول: إن قاعدة احترازية القيود لا تنفي أكثر من (شخص) الحكم المقيد، ولا تنفي (سنخ) الحكم المقيد (وجوب الاكرام)، فليس لها مفهوم بالمعنى الأصولي، الذي هو انتفاء (سنخ) الحكم بانتفاء القيد.

بعد اتضاح ما تقدم، صار يمكن التنبيه على أن محل الكلام في القيود هنا إنما هو من ناحية ما تثبته قاعدة احترازية القيود لا أكثر، وقد يكون للقيد قاعدة أخرى تثبت أكثر مما تثبته هذه القاعدة؛ كما لو قلنا بمفهوم الشرط، أو الغاية، أو الصفة مثلا؛ فإن الثابت بالمفهوم ـ كما سيأتي بالتفصيل ـ هو نفي سنخ الحكم كما هو واضح. فانتبه.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الاحتراز في القيود**

إذا وردَ خطابٌ يشتملُ على حكمٍ وقيدٍ له، فقد يكونُ هذا القيدُ متعَلَّقاً للحكم[1]؛ كالإكرامِ في «أكرمِ الفَقير»، وقد يكونُ موضوعاً له[2]، كالفقيرِ في المثالِ، وقد يكونُ شرطاً، كما في الجملةِ الشرطيةِ «إذا زالت

---

(١)ومصبّا له.

(٢)كل ما يتوقف عليه فعلية الحكم يسمى الموضوع اصطلاحا. ويسمى أيضا متعلق المتعلق.

الشمس، فصلٌ»، وقد يكونُ غايةً[١]، كما في «صُمْ إلى الليل»، وقد يكونُ وصفاً للموضوعِ، كالعادل في «أكرمِ الفقيرَ العادل»، وهكذا.

وفي كلٍّ هذهِ الحالاتِ يوجدُ للكَلام مدلولٌ تصوّريٌّ أُريدَ إخطارُه في ذهنِ السامعِ[٢]، ومدلولٌ تصديقيٌّ جدّيٌّ[٣]، وهو الحكمُ الشرعيُّ الذي أُبرزَ وكُشِفَ عنه بذلك الخطاب.

ولا شكّ في أنّ الصورةَ التيَ نتصوّرُها في مرحلةِ المدلولِ التصوّريِّ عندَ سماعِ الكلامِ المذكورِ هي صورةُ حُكمٍ يرتبطُ بذلك القيدِ على نحوٍ من أنحاءِ الارتباطَ[٤]، ونستَكشفُ[٥] من دخولِ القيدِ في الصورةِ التي يدلُّ عليها الكَلامُ بالدلالةِ التصوّرية دخولَه ـ أيضَاً ـ في المدلول التصديقيِّ الجدّيِّ، بمعنى أنّ القيدَ مأخوذٌ في ذلك الحكم الشرعيِّ الخَاصِّ الذي كشَفَ عنه ذلك الكلامُ.

فحينما يقولُ المولى: «أكرمِ الفقيَر العادلَ»، نفهمُ أنّ الوجوبَ الذي أرادَ كشفَه بهذا الخطابِ قد جُعلَ على الفقيرِ العادل، وأُخِذَت العدالةُ في موضوعه[٦]؛ وفقاً لأخذِها في المدلولِ التَصوّريَ للكلام؛ وذلك لأنّ

---

(١)للحكم.

(٢)مدلول تصوري أريد إخطاره، وهذا ما تكشف عنه الدلالة التصديقية الأولى، وهي دلالة الكلام على إرادة الإخطار. ومدلولها هو المدلول التصديقي الأول.

(٣)وهو المدلول التصديق الجدي، المستكشف بالدلالة التصديقية الثانية.

(٤)ككونه موضوعا أو متعلقا أو غاية أو شرطا، وهكذا.

(٥)سنقول: إن هذا الاستكشاف بواسطة الظهور الحالي السياقي العرفي. ولاحظ اننا هنا انطلقنا من المدلول التصوري، فالتصديقي الأول (ليتكون ما أسميناه بالمدلول اللفظي)، فالتصديقي الثاني. فنقول: ظاهر حاله أن ما قاله (وأخطره) يريده جدا.

(٦)العدالة أخذت في موضوعه لأن الموضوع ـ كما تعلمنا ـ جميع ما له دخل في فعلية الحكم، وواضح ان العدالة مما يتوقف عليها فعلية الحكم المذكور في الكلام.

المولى[(١)] لو لم يكنْ قد أَخذَ العدالةَ قيداً في موضوعِ ذلك الوجوبِ الذي جعلَه وأبرزَهُ بقوله: «أكرمْ الفقيرَ العادلَ»، لكان هذا يعني أنّه أخذَ في المدلول التصوّريِّ لكلامِه قيداً ولم يأخذْ ذلك القيدَ في المدلول الجدّيِّ لذلك الكلامِ، أي: أنّه بيّنَ بالدلالةِ التصوّريةِ للكلامِ شيئاً ـ وهو القيدُ ـ مع أنّه لا يدخلُ في نطاق مرادِه الجدّيِّ.

وهذا خلافُ ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ، مفادُه: أنّ كلَّ ما يبيّنُ بالكلامِ في مرحلةِ المدلول التصوّريِّ، فهو داخلٌ في نطاقِ المرادِ الجدّيِّ، وبكلمةٍ أُخرى: إنّ ما يقولُه يريدُه حقيقةً.

وبهذا الظهور نُثبتُ قاعدةً، وهي قاعدةُ احترازيةِ القيود، ومؤدّاها[(٢)]: أنّ كلَّ قيدٍ يُؤخذُ في المدلول التصوّريِّ للكلام، فالأصلُ[(٣)] فيه ـ بحكمِ ذلك الظهورِ ـ أن يكونَ قيداً في المرادِ الجدّيِّ أيضاً؛ فإذا قال: «أكرمِ الإنسانَ الفقيرَ»، فالفقرُ قيدٌ في المرادِ الجدّيِّ، بمعنى: كونه دخيلًا في موضوعِ وجوبِ الإكرام[(٤)]، الذي سيق ذلك الكلامُ للكشفِ عنه.

ويترتّبُ على ذلك، أنّه إذا لم يكنْ الإنسانُ فقيراً، فلا يشملُه ذلك الوجوبُ[(٥)]، ولكنّ هذا لا يعني أنّ إكرامَه ليس واجباً باعتبار آخر؛ فقد يكونُ هناك وجوبٌ ثانٍ يخصُّ الإنسانَ العالمَ أيضاً، فإذا لم يكنِ الإنسانُ فقيراً، وكان عالماً، فقد يجبُ إكرامُه بوجوبٍ ثانٍ[(٦)].

---

(١)المتكلم.

(٢)ومفادها.

(٣)أي: القاعدة.

(٤)أي: في فعليته.

(٥)المذكور في الكلام المقيد.

(٦)أي: لو كان هناك دليل على وجوب إكرام العالم مطلقا، فهو شامل للعالم غير الفقير.

وهكذا، نعرفُ أنّ قاعدةَ احترازيةِ القيودِ تُثبتُ أنّ شخصَ الحكمِ الذي يشكّلُ المدلولَ التصديقيَّ الجدّيَّ للكلام المشتملِ على القيد لا يشملُ من انتفى عنه القيدُ[1]، ولا تنفي وجودَ حكمٍ آخرَ يشملُه[2].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

طبِّق ما استفدتَه في هذا البحث على كلٍّ من القولين التاليين:

١ـ «يُدفَن ميتُ المسلمين».

٢ـ «إنَّ اللَّهَ يأمركُمْ أنْ تُؤَدُّوا الْأمانَاتِ إلى أهْلِهَا».[3]

المطلوب في هذا التطبيق إظهار عدم الفرق في البحث بين ما إذا كان الأمر مستفادا من هيئة الأمر، كالمثال المذكور في المتن، وبين ما إذا كان مستفادا من الجملة الخبرية، كما في المثال الأول، ومن المادة، كما في المثال الثاني.

**التطبيق الثاني**

طبق ما استفدته في هذا البحث على قولهم: «إذا رأيت الهلال، فادع»، على فرض أنه لا يدل على الوجوب، بل على الإستحباب؛ لوجود قرينة.

المطلوب إظهار أن احترازية القيود لا تختص بالأمر للوجوب فقط،

---

(١)أي: لا يجب إكرام الفقير غير العادل طبق هذا الدليل وما أخذ ملاكا فيه.

(٢)أي: لا تنفي سنخ وجوب الاكرام؛ فإذا ورد (أكرم العالم)، فإن الدليل الأول لا ينفي هذا الوجوب المطلق الشامل للعالم غير الفقير، ولا يعارضه. فتكون نتيجة الجمع بين الدليلين: لا يجب إكرام غير الفقير بملاك الفقر، ويجب إكرامه بملاك العلم، من دون تصادم بين الدليلين.

(٣)النساء: ٥٨.

بل هي شاملة للاستحباب أيضا.

**التطبيق الثالث**

هل تجد كلَّ عبارتين متعارضتين؟ ما الدليل على ذلك؟

١ـ أ ـ «أكرم الفقير العادل». ب ـ «أكرم الفقير الفاسق».

٢ـ أ ـ «أكرم السيد العادل». ب ـ «لا تكرم السيد الفاسق».

٣ـ أ ـ «أكرم العالم العادل». ب ـ «يجب إكرام العالم».

**التطبيق الرابع**

لو فرض أننا سمعنا الإمام عليه السلام يقول وهو في حضرة الخليفة الأموي الظالم: «أكرم الفقير الأمويّ»، فهل يمكن تطبيق قاعدة احترازية القيود حينئذ، فنقول: وجوب الإكرام المذكور بهذا الكلام لا يشمل كل فقير، وإنما يشمل الفقير الأموي دون غيره؟ ولماذا؟

الجواب: لا يمكن ذلك؛ لما اتضح من خلال البحث؛ من أن القاعدة إنما تَثبتُ ببركة ظهور عرفي سياقي في أن ما يقوله يريده حقيقة وجدّا، وهذا غير متحقق في ما نحن فيه؛ فإننا نعلم أن القيد المذكور في الكلام ـ وهو الأموي ـ إنما ذُكر تقية، ولم يكن مرادا جدّا.

وهكذا الكلام في موارد التقية كلها، وهذا نموذج من خروج الكلام عن الأصل الذي ذكره المصنف قدس سره بقوله: «فالأصل فيه ...»؛ فإن المقصود به أن القاعدة والظهور الأولي هو ذلك، إلا أن ترد قرينة على خلافه، كما في ما نحن فيه من المثال، من العلم بإرادة التقية.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ الغرض من هذا البحث هو الكلام في تحقيق واحدة من دلالات الدليل الشرعي اللفظي نسميها بقاعدة احترازية القيود.

٢ـ ولأجل ذلك، بدأنا بذكر أنواع القيود، وما تؤثره هذه القيود في الجملة من حيث المدلول التصوري والتصديقي، فبيّنّا هذين المدلولين،

ثم ربطنا بينهما؛ حيث ذهبنا إلى أن دخول القيد في المدلول التصوري الذي لا شكَّ فيه، يكشف عن دخالته في المدلول التصديقي الجدي، وذكرنا معنى ذلك، مع التمثيل له بقولنا: «أكرم الفقير العادل».

٣ـ ثم تعرضنا لدليل هذه الدعوى الأخيرة من الكشف، فقلنا: إنه لو لم نلتزم بذلك، فسيلزم تال باطل، هو: مخالفة ظهور عرفي سياقي، مفاده: إن كل ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوري، فهو داخل في نطاق المراد الجدي، وبكلمة أخرى: ظهور حال المتكلم في أن كل ما يقوله، فإنه يريده.

٤ـ ثم قلنا: إن هذا الظهور هو الذي يُثبت قاعدة احترازية القيود، فوصلت النوبة إلى توضيح هذه القاعدة، ومفادها، وما يترتب عليها من ثمرة، وهي: عدم شمول الحكم المقيَّد لفاقد القيد، ثم ختمنا ذلك بأن المنفي بهذه القاعدة إنما هو شخص الحكم الوارد في الدليل المقيد، لا أي حكم، وبأي حيثية وملاك.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ أذكر مثالا لكل من القيود التالية، وبين علاقتها بالحكم.

أـ متعلق الحكم. ب ـ موضوع الحكم. ج ـ شرط الحكم. دـ غاية الحكم. هـ ـ وصف موضوع الحكم.

٢ـ ما هو المدلول التصوري والمدلول التصديقي الجدي في قولنا: «أكرم الفقير العادل»؟

٣ـ كيف نستكشف من دخول القيد في المدلول التصوري دخوله في المدلول الجدي؟

٤ـ ما الدليل على أن القيد المأخوذ في المدلول التصوري داخل في المدلول الجدي؟

٥ـ وضّح المقصود بقاعدة احترازية القيود، مع ذكر المثال.

**ب. إختبارات منظوميَّة**

١ـ ما الدليل على ما ذكره المصنف قدس سره بقوله: «ولا شك في أن الصورة التي نتصورها في مرحلة المدلول التصوري ... على نحو من أنحاء الارتباط»؟

٢ـ ما هي المراحل التي مرّ بها البحث اليوم؟

٣ـ ألم يكن من الأفضل أن نبدأ البحث بتوضيح القاعدة محل البحث، والتي هي المدعى، ثم نتسلسل حسب سائر مراحل البحث؟ وضِّح ما تختار.

٤ـ إذا قيل: «أكرم الفقير العادل»، فما هو مقتضى قاعدة احترازية القيود بالنسبة إلى ما يلي؟ ولماذا؟

أـ حرمة إكرام الفقير غير العادل.

ب ـ كراهة إكرام الفقير غير العادل.

ج ـ عدم وجوب إكرام الفقير غير العادل مطلقا.

دـ عدم وجوب إكرام الفقير غير العادل.

هـ ـ العبارة ساكتة عن حكم إكرام الفقير غير العادل.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف قدس سره.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، بحث الإطلاق والقييد.

٣ـ كفاية الأصول، ص٢٨٢.

٤ـ تهذيب الأصول، ج ١، ص٥٢٣.

## البحث رقم (٤٧)

## الإطلاق (١)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الإطلاق» ص٩٩.

إلى قوله: «ويترتبُ على الخلاف أَمران» ص٩٩.

**ثانيا: المدخل**

نتناول اليوم بالبحث دلالةً أخرى من دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ، وهي الدلالة المسماة بالإطلاق؛ بغية تحديد هذه الدلالة، وتناول بعض المطالب التي تتعلق بها بالبحث والتحقيق.

وما سنتطرق له في هذا البحث هو الأمور التالية:

أولا: ما هي حقيقة الإطلاق؟ وما هي حقيقة التقييد، بصورة مجملة؟

ثانيا: ما هي حقيقة الإطلاق والتقييد مع شيء من التدقيق والتحليل؟

ثالثا: وبعد أن عرفنا حقيقة الإطلاق، وتصورناه، فمن أين تنشأ دلالة بعض الألفاظ على الإطلاق، كإنسان مثلا؟

وفي هذه النقطة الثالثة، سنتناول الخلاف الذي وقع بين الأصوليين في منشأ هذه الدلالة، والذي يبدأ التحقيق فيه من التحقيق في أن هذه الكلمة وأمثالها لأي معنى قد وضعت؟

هذا ما سنتناوله في هذا البحث إن شاء الله تعالى، على أن نكمل البحث في البحوث التالية.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**١. حقيقة كل من الإطلاق والتقييد**

الإطلاق يقابل التقييد، فمرة، نقول: إنسانٌ، وأخرى، نقول: إنسانٌ عادلٌ، وما نراه هنا، هو التقابل بين الانسان، المطلق، والانسان العادل.

وبالتحليل: نحن نجد من أنفسنا أننا تارة، نلاحظ معنى ـ هو هنا الانسان ـ ولا نلاحظ فيه وصفا خاصا؛ كوصف الفقر ، أو حالة معينة من الحالات؛ كحالة السفر مثلا، فنقول: الانسان، بلا أن نلاحظ معه الفقر، أو السفر، مثلا، وتارة أخرى، نلاحظ ذلك المعنى، ونلاحظ فيه تلك الصفة أو الحالة الخاصة، فنقول: الانسانُ العادلُ.

والأول هو الإطلاق، وفي مقابله التقييدُ.

**٢. إنحفاظ الطبيعة في كل من الإطلاق والتقييد**

وبناء على هذا التوضيح البسيط، يكون التقييدُ لحاظَ خصوصيةٍ زائدةٍ في الطبيعة، ويكون الإطلاق عدمَ لحاظِ تلك الخصوصية الزائدة.

وعلاوة على ذلك، فإننا لو تأملنا ما قلناه قبل قليل في التوضيح، لوجدنا أن الطبيعة محفوظة في الحالتين: الإطلاق والتقييد، وغاية ما في الأمر، هو أن هذه الطبيعة تتميز في التقييد بأمر وجودي، وهو لحاظ الخصوصية، بينما تتميز في الإطلاق بأمر عدمي، هو عدم لحاظ الخصوصية.

ما يعنيه الكلام المتقدم: هو أن التقييد لحاظ القيد زائدا على لحاظ الطبيعة، فيما الإطلاق لحاظُ الطبيعة بدون لحاظ أيّ قيد، فالإطلاق ـ إذا ـ هو (عدم لحاظ) القيد، لا (لحاظ عدم) القيد، فالخصوصية المأخوذة في الإطلاق هي أمر عدمي هو عدم لحاظ القيد، وليس بأمر وجودي هو لحاظ عدم القيد.

وبعبارة أخرى: الإطلاق لحاظٌ واحدٌ هو لحاظ الطبيعة المجردة لا غير، وليس مجموع لحاظين: لحاظ الطبيعة، ولحاظ عدم القيد. والإطلاق والتقييد متقابلان. فانتبه.

**٣. مدلول اسم الجنس**

إذا كانت حقيقة كل من الإطلاق والتقييد، والمطلق والمقيد، هي ما تقدم، فيقع البحث حينئذ في الدال على الإطلاق، ومنشئه في المطلق، أي: في اسم الجنس، الذي نعرف أنه يدل على المطلق، فهل هذه الكلمة موضوعة لذات الطبيعة المحفوظة في حالتي الإطلاق والتقييد، فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له ولا الإطلاق، أي: هي موضوعة للطبيعة المجردة، وهي التي يمكن أن يعرض عليها مائز التقييد (الذي كان أمرا وجوديا، هو لحاظ الخصوصية الزائدة)، ويمكن أن يعرض عليها مائز الإطلاق، (الذي كان أمرا عدميا، هو عدم لحاظ القيد)، وإن شئت، فعبر بقولك: إن اسم الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة في صورة المطلق والمقيد، فكلمة (فقير) مثلا، وضعت لطبيعة الفقير، من دون أن يلاحظ فيها الإطلاق أو التقييد، وهذه الطبيعة تكون محفوظة في حالة المطلق والمقيد.

أم أن الكلمة موضوعة لذات الطبيعة المطلقة، أي: بشرط إطلاقها، أي: للطبيعة المميزة بمائز الإطلاق.

وبعبارة أخرى: يكون مدلول كلمة (فقير) طبيعة الفقير زائدا خصوصية زائدة هي الإطلاق، فكما أن مجموع كلمتي (الفقير العادل) تدلان على طبيعة الفقير زائدا خصوصية زائدة هي العدالة، يكون الامر هنا كذلك ايضا، ويكون الإطلاق يعني: الشمول والاستيعاب والعموم بالوضع، ويكون اسم الجنس موضوعا للطبيعة المطلقة، ويكون الإطلاق قد أخذ في المدلول التصوري، ويكون مدلولا وضعيا لاسم الجنس؟

والفارق بين الاحتمالين ـ كما تبين ـ هو أن الإطلاق على الأول لن

يكون مدلولا تصوريا وضعيا؛ فإن الكلمة لم توضع، لا للمطلق ولا للمقيد، بل بإزاء ما يمكن أن يعرض عليه أحد هذين، فالكلمة بالوضع لا تدل على أي منهما، ولابد على هذا الاحتمال من البحث في دليل غير الوضع على الإطلاق.

وأما على الاحتمال الثاني، فإنّ الكملة ستكون موضوعة بنفسها للمطلق، فيكون الإطلاق مدلولا تصوريا وضعيا، فتدل الكلمة بالوضع على الإطلاق وعدم لحاظ القيد.

**قبل الإجابة: ما يترتب على الاحتمالين**

وقبل أن نجيب على السؤال المتقدم، فلنستحضر أهمية الجواب من خلال بيان بعض ما سيترتب من الفرق بين الاحتمالين المتقدمين، وإليك في هذا المجال الأمرين التاليين:

**الفرق الأول: استعمال اللفظ وإرادة المقيد على طريقة تعدد الدال والمدلول**

تقدم أن من جملة الاستعمالات ما كان يسمى بالدلالة على نحو تعدد الدال والمدلول، كما في قولنا: «الماء المطلق»، أو: «الفقير العادل»؛ فإن هنا دالين، هما اللفظان، ومدلولين، هما مدلول كل من الكلمتين، ومدلولٌ مركب من المدلولين، هو الحصة الخاصة من الماء، وهو ما كان مطلقا.

وفي هذه الحالة، يظهر الفرق الأول بين القولين محل الكلام؛ إذ لو قلنا بأن اسم الجنس موضوع للطبيعة المطلقة، أي: بشرط الإطلاق، فستكون كلمة الماء ـ وهي من أسماء الجنس ـ دالة بالوضع على الإطلاق. وذلك يعني ـ بالتبع ـ أنّ استعمال هذا اللفظ وإرادة المقيَّد على طريقة تعدد الدال والمدلول كما في المثال، سيكون استعمالا مجازيا على هذا القول، بينما يكون استعمالا حقيقيا على القول الآخر،

وإليك التفصيل:

**توجيه الاستعمال المجازي في المقام**

تقدم أن طريقة تعدد الدال والمدلول تعني: أن هناك دوال متعددةً تدل على مداليل متعددة بعددها، فالماء يدل على معنى السائل المعروف، والمطلق يدل على معناه المعروف، فإذا كانت كلمة الماء قد وضعت للمطلق، فإن استعمالها هنا كان في المقيد ببركة القيد (الدال الآخر)، فتكون مستعملة في غير ما وضعت له على هذا القول، فهو استعمال مجازي.

**توجيه الاستعمال الحقيقي في المقام**

وأما إذا قلنا بأن اسم الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد، أي: في ما يناسب (الماء) المطلق وما يناسب (الماء المطلق) المقيد، فيكون استعمال اللفظ على طريقة تعدد الدال والمدلول استعمالا حقيقيا لا مجازيا؛ إذ المفروض أن كلمة (الماء) تدل بوضعها وبمدلولها التصوري على الطبيعة المحفوظة في صورة المقيد (الماء المطلق)، وفي صورة المطلق (الماء) فقط، كما أنها قد استعملت في هذا المعنى لا غيره، فهو استعمال حقيقي إذا.

**الفرق الثاني: إثبات الإطلاق عند الشك في إرادة المطلق**

وأما الفرق الثاني بين القولين المتقدمين في وضع المطلق، فيتضح في ما إذا وقعت كلمة (الفقير) مثلا موضوعا لدليل ما، كما لو ورد: «أكرم الفقير» مثلا، فالحكم بوجوب الإكرام هنا انصبَّ على موضوع هو الفقير، إلا أننا شككنا في أن الحكم (المراد الجدي للمتكلم) هل كان لمدلول (معنى) الكلمة المطلق، أي: لمطلق الفقير، أو كان لحصة من حصص

الفقير، وهو خصوص الفقير العادل مثلا، من باب أننا سمعنا المتكلم ينطق بلفظ آخر ولكننا لم نسمعه بصورة دقيقة؟

**التمسك بقاعدة احترازية القيود لإثبات الإطلاق**

وهنا يبرز الفرق الثاني بين القولين المتقدمين؛ إذ على القول بالدلالة الوضعية للإطلاق؛ وذلك ببركة قاعدة احترازية القيود المتقدمة الذكر؛ فإنها ـ كما قلنا ـ كانت تعتمد على ظهور حالي عرفي سياقي مفاده أن كل قيد يذكره المتكلم في كلامه؛ بحيث يكون له دخالة في المدلول التصوري للكلام، فإنه يكون مطابقا للمراد الجدي للمتكلم.

وبكلمة: ما يقوله (صورة الفقير المقيد بالعدالة)، يريده حقيقة جدا، وما دام قد قال الإطلاق حسب القول بالوضع للاطلاق، إذا، الإطلاق مراد، فيثبت الإطلاق ببركة قاعدة احترازية القيود، وببركة القول بوضع اللفظ للمطلق، الذي شكل المدلول التصوريَّ، الذي قلنا: إننا ننطلق منه للاستفادة من قاعدة احترازية القيود.

**عدم إمكان التمسك بقاعدة احترازية القيود لإثبات الإطلاق**

وأمّا لو أخذنا بالقول الآخر، القائل بأن اللفظ موضوع للطبيعة، فإنّ لفظ الفقير لن يدل على أكثر من طبيعة الفقير، التي قلنا: إنها محفوظة في المطلق على حد كونها محفوظة في المقيّد؛ وبكلمة أخرى: عدم أخذ الإطلاق ولا التقييد في المدلول الوضعي التصوري للفظ، والنتيجة: لن يمكننا أن نستفيد من قاعدة احترازية القيود لإثبات الإطلاق في الحالة محل البحث؛ إذ لم يدخل الإطلاق في المدلول التصوري لكي نطبق الطريقة السالفة الذكر، لنقول: «ما قاله، أراده جدا»، كما هو واضح، ما يعني ـ بالتبع ـ أن إثبات الإطلاق على هذا القول يحتاج إلى دليل آخر

غير قاعدة احترازية القيود، وهو ما سيأتي البحث فيه بعونه تعالى.

**التحقيق: اسم الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد**

والصحيح في المقام: هو القول القائل بأنَّ اسم الجنس (الفقير) موضوع للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد، فلا الإطلاق مأخوذ في المدلول الوضعي التصوري للفظ، ولا التقييد مأخوذ فيه.

ولكن، ما هو الدليل على ذلك؟

والجواب:

إنه الوجدان العرفي؛ فإنه شاهد على أن استعمال الكلمة في المقيد على طريقة تعدد الدال والمدلول ليس استعمالا مجازيا؛ إذ لا يحس ذهننا بأية مجازية في المقام، ما يعني: أن الاستعمال كان استعمالا حقيقيا.

وبعبارة أخرى: عندما نسمع «أكرم الفقير العادل»، فإننا لا نشعر بأية مجازية في استعمال (الفقير)، ما يعني: أن الذي يتبادر هو المعنى الحقيقي، وهو طبيعة الفقير، والتبادر علامة الحقيقة.

وعلى هذا، فإذا شككنا في أن اسم الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة في المقيد والمطلق معا أو موضوع لخصوص الطبيعة المطلقة، أي: بشرط الإطلاق، ووجدنا أن المتبادر هو الطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيّد، فهذا يعني أن الاستعمال سيكون حقيقيا لا مجازيا.

وهذه النتيجة الأخيرة تعني ـ كما تقدم ـ أننا سنحتاج في إثبات الإطلاق في حالة الشك في إرادته إلى قرينة خاصة، أو طريقة جديدة غير الطريقة السابقة، التي كان أساسها الاعتماد على قاعدة احترازية القيود، وهذه القرينة هي التي نسميها بقرينة الحكمة، وهي ما سيأتي الكلام فيه في البحث التالي بعونه تعالى.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الإطلاق**

الإطلاق يقابلُ التقييدَ، فإنْ تصوَّرْتَ معنىً، ولاحظتَ فيه وصفاً خاصّاً أو حالةً معيّنةً، كان ذلك تقييداً[(١)]، وإن تصوّرتَه بدون أن تلحظَ معه أيَّ وصفٍ أو حالةٍ أُخرى[(٢)]، كان ذلك إطلاقاً، فالتقييد ـ إذاً ـ هو لحاظُ خصوصيّةٍ زائدةٍ في الطبيعة، والإطلاق عدمُ لحاظِ الخصوصيّةِ الزائدةِ، والطبيعةُ محفوظةٌ في كلتا الحالتين، غيرَ أنّها تتميّزُ في الحالة الأُولى بأمرٍ وجوديٍّ، وهو لحاظُ الخصوصيّةِ[(٣)]، وتتميّزُ في الحالةِ الثانيةِ بأمرٍ عدميٍّ، وهو عدمُ لحاظِ الخصوصيّة[(٤)].

ومن هنا[(٥)]، يقعُ البحثُ في أنّ كلمةَ إنسانٍ مثلًا، أو أيَّ كلمةٍ مشابهةٍ[(٦)]، هل هي موضوعةٌ للطبيعةِ المحفوظةِ في كلتا الحالتين، فلا التقييدُ دخيلٌ في المعنى الموضوعِ له ولا الإطلاق[(٧)]، بل الكلمةُ بمدَلولِها

---

(١)للمعنى الذي تصورته.

(٢)حتى حالة كونه مطلقا، أي: لم تلاحظ فيه كونه مطلقا، وإنما لاحظت محض الطبيعة القابلة لكي تكون مطلقة كما هي قابلة لأن تكون مقيدة، وهي ما سنسميه في الحلقة الثالثة بالطبيعة اللا بشرط، أي: الطبيعة التي لو يؤخذ فيها شرط كونها مطلقة غير مقيدة.

(٣)القيد. علاوة على لحاظ الطبيعة.

(٤)في الطبيعة الملحوظة.

(٥)بعد أن تبين معنى التقييد والاطلاق، فمن أين يأتي الاطلاق؟ هل هو مدلول وضعي أم ماذا؟

(٦)من أسماء الجنس، وهي الاسماء الموضوعة بوضع المشتركات المعنوية، كإنسان، وفقير، وماء، وصلاة، ودعاء، وغيرها.

(٧)أي: لذات الطبيعة، اعم من تكون مطلقة أو مقيدة.

تلائمُ كلا الأمرين، أو أنّ الكلمةَ موضوعةٌ للطبيعةِ المطلقةِ[١]، فتدلُّ الكلمةُ بالوضعِ على الإطلاق وعدمِ لحاظِ القيد؟

وقد وقعَ الخلافُ في ذلك، ويترتّبُ على هذا الخلافِ أمرانِ:

أحدُهما: أنّ استعمال اللفظِ وإرادةَ المقيَّدِ على طريقة تعدُّدِ الدالِّ والمدلول يكونُ استعمالا حقيقيّاً على الوجهِ الأوّل؛ لأنّ المعنى الحقيقيَّ للكلمةِ محفوظٌ في ضمنِ المقيَّدِ والمطلق على السواءِ[٢]، ويكونُ مجازاً على الوجهِ الثاني؛ لأنّ الكلمةَ[٣]لم تُستعملْ في المطلقَ مع أنّها موضوعةٌ للمطلق، أي للطبيعةِ التي لم يُلحَظْ معها قيدٌ بحسب الفرضِ.

والأَمرُ الآخرُ: أنّ الكلمةَ إذا وقعتْ في دليلِ حكمٍ، كما إذا أُخذَتْ موضوعاً للحكمِ مثلًا، ولم نعلمْ أنّ الحكمَ هل هو ثابتٌ لمدلول الكلمةِ على الإطلاق، أو لحصّةٍ مقيّدةٍ منه؟ أمكنَ على الوجه الثاني أنَ نستدلَّ بالدلالةِ الوضعيّةِ للفظِ على الإطلاق؛ لأنّه مأخوذٌ في المعنى الموضوعِ له وقيدٌ له؛ فيكونُ من القيودِ التي ذَكرَهَا المتكلّمُ[٤] فنطبِّقُ عليه قاعدةَ احترازيةِ القيودِ، فنثبتُ أنّ المرادَ الجدّيَّ مطلقٌ أيضاً[٥].

---

(١)أي: بشرط الاطلاق، فالاطلاق مأخوذ في المعنى الموضوع له اسم الجنس.

(٢)فاسم الجنس استعمل في معناه الموضوع له، فيكون استعماله في قولهم مثلا: «الماء المطلق» استعمالا حقيقيا؛ إذ كل كلمة من الكلمتين استعملت في معناها.

(٣)اسم الجنس كالفقير في قولنا: «الفقير العادل».

(٤)فهو دخيل في المدلول التصوري، فهو قد قاله، فهو يريده جدا، فهو يريد الاطلاق، فيثبت الاطلاق ببركة قاعدة احترازية القيود المؤسسة على الظهور الحالي السياقي في أن ما يقوله يريده جدا، وقد قال الاطلاق. وهذا كله ـ كما ترى ـ بدأ من أن الاطلاق مدلول وضعي دخيل في المدلول التصوري، الذي ننطلق منه في القاعدة المتقدمة الذكر.

(٥)فيثبت الاطلاق في الموارد المشكوك فيها غرادته.

وأمّا على الوجهِ الأوّل، فلا دلالةَ وضعيّةَ للّفظِ على ذلك؛ لأنّ اللّفظَ موضوعٌ بموجبهِ للطبيعةِ المحفوظةِ في ضمنِ المطلقِ والمقيَّدِ، وكلٌّ من الإطلاق والتقييدِ خارجٌ عن المدلول الوضعيِّ للّفظ. فالمتكلّمُ لم يذكرْ في كلامِه التقييدَ ولا الإطلاق[١]، فلَا يمكنُ بالطريقةِ السابقةِ أن نثبتَ الإطلاق، بل لابدّ من طريقةٍ أُخرى[٢].

والصحيحُ: هو الوجهُ الأوّلُ[٣]؛ لأنّ الوجدانَ العرفيَّ شاهدٌ بأنّ استعمال الكلمةِ في المقيَّدِ على طريقةِ تعدُّدِ الدالِّ والمدلول ليس فيه تجوّزٌ.

وعلى هذا الأساس[٤] نحتاجُ في إثباتِ الإطلاق[٥]إلى طريقةٍ أُخرى؛ إذ ما دام الإطلاق غيرَ مأخوذٍ في مدلول اللفظِ وضعاً، فهو غيرُ مذكورٍ في الكلام؛ فلا يتاحُ تطبيقُ قاعدةِ احترازيّةِ القيودِ عليه[٦].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

طبّق ما أخذته في حقيقة الإطلاق والتقييد بملاحظة النسبة والعلاقة بين: «الإنسان»، و«صفة العلم» مثلا، فمتى يكون «الإنسان» مطلقا؟ ومتى يكون مقيدا؟

---

(١)فلم يقل الاطلاق، فلا منطلق للاستفادة من قاعدة احترازية القيود.

(٢)وهي ما سيأتي مما نسميه بقرينة الحكمة، التي تعتمد أيضا على ظهور حالي.

(٣)من أن اسم الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة في الاطلاق والتقييد، وهي الطبيعة اللا بشرط كما سيأتي في الحلقة القادمة.

(٤)أن الصحيح هو الوجه الأول، أن اللفظ ليس موضوعا للطبيعة بشرط الاطلاق.

(٥)في حالات الشك، لا في الحالات التي نحرز فيها الاطلاق.

(٦)إذ لا يمكن أن ننطلق في الاستفادة من قاعدة احترازية القيود فنقول: قال الاطلاق، إذا: يريده جدا، كما مر بالتفصيل في الشرح.

**التطبيق الثاني**

قال العلامة المظفر ﷺ في أصول الفقه:

«المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟... .

الذي وقع فيه البحث، هو أن الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي: إن أسماء الأجناس، هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شايعة ومرسلة على وجه يكون الارسال ـ أي: الإطلاق ـ مأخوذا في المعنى الموضوع له اللفظ ـ كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء ﷺ ـ أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي، والإطلاق يستفاد من دالّ آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة موجودة فيه؟

وهذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء ﷺ في حاشيته على معالم الأصول، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا، وعلى الثاني يكون حقيقة».[1]

تأمّل هذا الكلام جيدا، لتصل بمعونة ما استفدته في درس اليوم إلى التعبيرات المختلفة بين العلمين قدس سرهما، من حيث التعبير عن: الإطلاق، التقييد، محل الخلاف، الوضع للمطلق و...، هذا بالاضافة إلى جملة من المعلومات الأخرى في محل البحث، كرأي المشهور، ورأي سلطان العلماء ﷺ، وأنه أول من قال بالرأي الجديد، و ... .

**التطبيق الثالث**

أفتى الفقهاء بجواز الوضوء بماء البحر، فاستشكل أحد المقلّدين بأن

---

(١)أصول المظفر، ص١٣٢.

هذا الماء مالح، ألا تمنع ملوحته من صحة الوضوء به؟ فسأل أحد العلماء عن ذلك، فأجابه العالم: يصح الوضوء بماء البحر وإن كان مالحا، لقول الإمام الصادق عليه السلام المتواتر: «خلقَ اللهُ الماءَ طهورا».

المطلوب: بيان استنباط صحة الوضوء بماء البحر من هذا الحديث، بناء على كون إسم الجنس موضوعا للمطلق.

**التطبيق الرابع**

سأل أحدهم عالما عن حكم بيع اليورانيوم في الإسلام، فقال له: «يجوز بيعه»، فقال: ولكن اليورانيوم لم يكن موجودا في عصر النبي صلى الله عليه وآله، ولا الأئمة عليهم السلام، فكيف تعرفون أن الإسلام يقول بجواز البيع؟!

المطلوب: إزالة هذه الشبهة بواسطة التمسك بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ بالإستفادة مما ذُكر في البحث.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث دلالة أخرى من دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وهي التي أسميناها الإطلاق، والذي قلنا: إنه يقابل التقييد.

٢ـ وقد وضحنا في هذا البحث حقيقة كل من الإطلاق والتقييد اجمالا أولا، ومع شيء من الدقة ثانيا، فقلنا: إن الطبيعة محفوظة في كل منهما في المطلق (أسماء الأجناس)، إلاّ أن المائز بينهما هو لحاظ او عدم لحاظ القيد (الخصوصية، الحالة، الصفة)، فالأول مائز التقييد، والثاني مائز الإطلاق.

٣ـ ثم انتقلنا إلى التحقيق في منشأ الدلالة على الإطلاق الذي مضى توضيح حقيقته، فذكرنا أن هنا مسلكين:

أحدهما: القائل بأن ذلك بالوضع، فكلمة «إنسان» وما ماثلها،

موضوعة للطبيعة المطلقة غير المقيدة، فالإطلاق ملحوظ في المعنى الموضوع له اللفظ.

والثاني: إن هذه الكلمة وما ماثلها، موضوعة للطبيعة دون دخالة أي شيء آخر؛ فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له اللفظ، ولا الإطلاق.

٤ـ وقبل اعطاء الرأي في هذا الخلاف المتقدم، ذكرنا ما يترتب على هكذا خلاف، فتناولنا أمرين في هذا المقام:

الأول: ان استعمال اللفظ وإرادة المقيَّد على طريقة تعدد الدال والمدلول يكون استعمالا حقيقيا على الثاني، ومجازيا على الأول، وذكرنا الدليل على ذلك.

والثاني: إنه بناء على الأول، يمكن التمسك بالدلالة الوضعية للفظ لنفي أي قيد محتمل؛ وذلك بتطبيق قاعدة احترازية القيود، وأما على الثاني، فنحتاج إلى أمر آخر يثبت الإطلاق، وعدم القيد المحتمل؛ فإن التقييد والإطلاق خارجان عن المدلول الوضعي للكلمة بناء على هذا الوجه.

٥ـ وبعد ذكر هذين الأمرين، قلنا: إن الصحيح هو عدم أخذ الإطلاق في المدلول التصوري لاسم الجنس،؛ فإننا لا نشعر بأي مجازية وعناية في استعمالنا للفظ وإرادة المقيد على طريقة تعدد الدال والمدلول، مما يكشف عن كون الكلمة قد استعملت في معناها الحقيقي، وليس هو إلاّ الطبيعي المحفوظ في المطلق والمقيد.

٦ـ وبناء على هذه النتيجة، فلابد ـ في إثبات الإطلاق ـ من طريقة أخرى غير الوضع وتطبيق قاعدة احترازية القيود؛ فإنها لا تفيد إلا على الوجه الأول، وهذه الطريقة الأخرى هي ما سيأتي الكلام فيه في البحث

التالي، وسنسميها بـ : «قرينة الحكمة».

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما هي حقيقة الإطلاق؟ وما هي حقيقة التقييد على مستوى التصور؟

٢ـ ذهب المصنف ﷺ إلى أن الطبيعة محفوظة في كل من الإطلاق والتقييد، فما الذي يميِّزُ هذه الطبيعة في أحدهما عن الاخر؟

٣ـ ما هو البحث الذي وقع بين الأصوليين بالنسبة إلى أسماء الأجناس؟

٤ـ ما الذي يترتب على الخلاف المذكور بين الأصوليين بالنسبة لوضع أسماء الأجناس؟

٥ـ ذهب المصنف ﷺ إلى أن إسم الجنس ـ كإنسان ـ موضوع للطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيد، أذكر الدليل الذي تمسك به لذلك، مع التوضيح التام.

**ب . إختبارات منظوميَّة**

١ـ ذكر المصنف أن حقيقة الإطلاق على مستوى التصور، هي: أن تتصور معنى بدون أن تلحظ معه وصفا خاصا، أو حالة معينة، وأن التقييد يقابله، هل ذكر دليلا على ذلك؟

٢ـ ما معنى قوله قدس سره الشريف: «ومن هنا»: في قوله في بيان حقيقة الإطلاق والتقييد: «ومن هنا، يقع البحث في أن كلمة «إنسان» مثلا. . .»؟

٣ـ عندما ننظر للوهلة الأولى إلى قاعدة احترازية القيود، والإطلاق،

نجد أن هناك تنافيا شديدا بينهما، ولكن، اتضح أن القاعدة في بعض الاحيان تنتج الإطلاق، بين ذلك مفصلا.

٤ـ قال قدس سره: «والصحيح هو الوجه الأول؛ لأن الوجدان العرفي ... ليس فيه تجوز».

مرّ علينا عنوان هو: علامات الحقيقة والمجاز، ما علاقة ما استفدته في ذلك العنوان بما نحن فيه؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقتان الأولى والثالثة للمصنف ﰗ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، بحث الإطلاق والتقييد، ص٤٠١ وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٤٦١ وما بعدها.

٤ـ أصول المظفر، ص١٣٢.

٥ـ المكاسب المحرمة، للشيخ الأنصاري وحواشيها وشروحاتها.

٦ـ وسائل الشيعة، للحر العاملي ﰗ.

## البحث رقم (٤٨)

## الإطلاق (٢)

## (قرينة الحكمة)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «والطريقة الأخرى هي ما يسمّيها المحققون» ص١٠١.

إلى قوله: «لكن، يبقى هناك فارق عملي بين إثبات» ص١٠٢.

**ثانيا: المدخل**

ذكرنا في البحث السابق أن الصحيح هو عدم وضع اسم الجنس ـ كإنسان ـ للطبيعة المطلقة، أو قل: للطبيعة بشرط الإطلاق، وإنّما وضع للطبيعة المحفوظة في كل من المطلق والمقيد، بدليل عدم إحساسنا بأي تجوُّز ومسامحة في استعمال اللفظ وإرادة المقيد على طريقة تعدد الدال والمدلول.

وعلى هذا، فلابد في إثبات الإطلاق في أسماء الجنس مثلا من طريقة أخرى غير الوضع، وهذه الطريقة الأخرى هي التي نتناولها بالكلام في هذا البحث، فنوضح ماهيتها، ومفادها، والدليل عليها، ووجه شبهها واختلافها مع قاعدة احترازية القيود التي ذكرناها سابقا.

ثم نتعرض إلى اعتراض قد يورد على هذه القرينة، فنبينه، ثم نبين رد هذا الاعتراض ودفعه، لتكون النتيجة إمكان الاعتماد على قرينة الحكمة في إثبات الإطلاق، ولا حاجة لإثباته عن طريق قاعدة احترازية القيود.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

ما وصلنا إليه من نتيجة في البحث السابق، هو أن الصحيح عدم وضع إسم الجنس ـ كإنسان ـ للطبيعة المطلقة، أو قل: للطبيعة بشرط الإطلاق، وإنّما وضع للطبيعة المحفوظة في كل من المطلق والمقيد، وعلى هذا،

فلابد في إثبات الإطلاق أو توجيهه في أسماء الجنس مثلا، من طريقة أخرى غير الوضع وقاعدة احترازية القيود.

**١. قرينة الحكمة، وما تبتني عليه**

وهذه الطريقة الأخرى هي مايسمِّيها المحقّقون المتأخّرون بقرينة الحكمة، وجوهر هذه القرينة، وأساسها، ومنطلقها، هو الاستفادة من دلالة تصديقيّة لظهور عرفيٍّ سياقيٍّ آخر، غير ذلك الظهور الحاليِّ السياقيِّ الذي كانت تعتمد عليه قاعدة احترازيّة القيود، التي لم يمكن الاستفادة منها في المقام؛ فقد عرفنا سابقاً أنّ هذه القاعدة تعتمد على ظهور عرفيٍّ سياقيٍّ مفاده: أنّ ما يقوله المتكلم، يريده حقيقة وجدا، ولكن، لا تقتصر الظهورات المعيِّنة للمراد الجدي للمتكلم على الظهور المزبور، وإنما هناك ظهور عرفيّ سياقيّ عقلائي مركوز آخر يمكننا الاستفادة منه في المقام، ومفاد هذا الظهور الجديد: أن لا يكون شيء دخيلًا وقيداً في مراد المتكلم العرفي الحكيم الجدّيّ وحكمه، ولا يبيِّنه باللفظ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم العاقل الحكيم، أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه، وكلامه.

وبناء على هذا الظهور، يمكن أن نؤسس، فنقول: وحيث إنّ المفروض أننا نتكلم عن حالة استعمال اسم الجنس بلا قرينة على التقييد، فلابد أن لا يكون التقييد داخلًا في المراد الجدّيّ والحكم الثابت، وإلا، لذكره بكلامه، فإذا لم يكن التقييد داخلا في كلامه، فلابد ـ إذا ـ من أنه أراد الإطلاق؛ فإنه مقابل للتقييد كما تقدم، ومادام لم يقيِّد، فقد أطلق إذا، فثبت الإطلاق في الحكم والمراد الجدي.

**٢. الفرق بين قرينة الحكمة وقاعدة احترازية القيود**

وهكذا، نلاحظ أنّ كلًّا من قرينة الحكمة التي تثبت الإطلاق بالطريقة المتقدمة، وقاعدة احترازيّة القيود التي تمسك بها البعض لإثبات الإطلاق بالطريقة التي تقدم عدم صحتها، تبتني على ظهور عرفيٍّ سياقيٍّ حاليٍّ غير الظهور العرفيّ السياقيّ الحاليّ الذي تبتني عليه الاخرى؛ فالقاعدة تبتني على ظهور حال المتكلّم في أنّ (ما يقوله) (يريده)، فكنا ننطلق من المدلول التصوري لاكتشاف المدلول الجدي (الحكم)، وأما قرينة الحكمة، فإنها تبتني على ظهور حال المتكلّم في أنّ (كلّ ما يكون قيداً في مراده الجدّيّ)، (يقوله في الكلام الذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدّيّ)، أي: أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه، وتلاحظ أننا نطلق في الظهور الجديد من المراد الجدي للمتكلم؛ إذ العاقل الحكيم لو كان له قيد في مراده الجدي والحكم الذي يريد إصداره وإبلاغه للاخرين، فإنه يلزمه ـ لحكمته، وعقله ـ أن يبرزه بكلامه الذي اعتمده مبرزا لقصده الجدي، ومدلوله الجدي، وإذا لم يقله ويبرزه، فهو ليس قيدا في مراده الجدي.

وهكذا يثبت الإطلاق ببركة عدم التقييد، ونفي القيد؛ لأننا إذا اثبتنا ذلك، فقد أثبتنا إرادة الطبيعة المجردة التي تكون صالحة للانطباق على أي فرد من أفرادها، وهو الإطلاق المطلوب.

وبعبارة أخرى: الظهور الحالي السياقي المذكور يدلّ بالالتزام على أنّ مراد المتكلم هو المطلق؛ إذ لو كان مراده هو المقيّد، للزم مخالفة هذا الظهور المذكور، وهذا هو روح مقدمات الحكمة.

### ٣. الاعتراض على قرينة الحكمة

#### أ . بيان الإشكال

وقد يشكل على التمسك بقرينة الحكمة بالكيفية المتقدمة الذكر بإشكال، حاصله:

إننا لم ننس أننا نبني على أن الإطلاق ليس مدلولا تصوريا للفظ (اسم الجنس)، فهذا الاسم موضوع للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد، ما يعني: أن هذا اللفظ لا يدل بالوضع، لا على الإطلاق، ولا على التقييد؛ ما يعني: أن المتكلم عندما يتكلم، فإنه إما أن يكون قد تعلق مرادُه الجدي (الحكم) بالمطلق، وإما أن يكون قد تعلق هذا المراد بالمقيّد، فعندما يقول: «أكرم الفقير»، فإما أن يكون قد أراد من المخاطب أن يكرم الفقير العادل، فيكون موضوع الحكم في مراده الجدي هو (المقيد)، وإما أن يكون قد أراد منه أن يكرم الفقير، الأعم من العادل والفاسق، فيكون موضوع الحكم في مراده الجدي هو (المطلق)، هذا الذي لابد أن يكون قد أراده المتكلم، إما هذا أو ذاك، وأحد هذين كان مراده الجدي.

وحينئذ نقول: لو بنينا على ما ذهبنا إليه؛ من عدم وضع لفظ الجنس إلا للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد، فمعنى هذا: أن المتكلم إذا لم يقم قرينة على أحد هذين، فإنه سيكون قد خالف ما ذكرتموه من الظهور الحالي السياقي في أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه؛ إذ هو لم يأت في كلامه إلا بالطبيعة كما تقدم، فإذا كان قد خالف ذلك الظهور، فعلى أي أساس حينئذ تبنى قرينة الحكمة وقد خالفها على كل الأحوال؟! ولماذا يكون التقديم والترجيح حينها لإرادة الإطلاق على إرادة التقييد؟!

وبعبارة أخرى: لا يمكن أن تتمسكوا لإثبات الإطلاق بأن عدم كون المرام مطلقا يلزم منه خلف الظهور الحالي السياقي المتقدم الذكر؛ فإن الخلف لازم سواء أكان مرام المتكلّم هو المطلق، أم المقيّد؛ إذ لو كان مرامه هو المقيّد، فلزوم الخلف واضح؛ إذ هو لم يأت بالقرينة، وأمّا لو كان مرامه هو المطلق، فكذلك يلزم الخلف؛ وذلك لأنّه لم يبيّن الإطلاق بالكلام، ولم يأت على ذلك بالقرينة أيضا، بل غاية ما بينه بكلامه هو الطبيعة المحفوظة في كل من المطلق والمقيد، وعلى هذا، فلا الإطلاق مدلول لكلامه، ولا التقييد أيضا، في حين أنّه لا إشكال في أنّ مرامه هو أحد هذين الأمرين، إذن، فعلى كلا التقديرين يكون مرامه زائدا على مدلول كلامه؛ إذ لم يأت إلا بالطبيعة المحفوظة في كل من المطلق والمقيد كما قلنا، ولم يأت بالخصوصية الزائدة المعينة لإرادة المطلق أو المقيد، ومن هنا قلنا: بأنّه يلزم الخلف على كلا التقديرين، وفي مثل هذه الحالة، أي معين في البين للإطلاق لكي يدعى؟!

**ب. رد الإشكال المتقدم على قرينة الحكمة**

وأما رد الاعتراض المزبور على التمسك بقرينة الحكمة على الإطلاق بناء على عدم وضع اسم الجنس للمطلق، فخلاصته ما تقدم في بيانها، علاوة على التركيز على دفع ما ورد في الإشكال؛ من أنه لم يأت بكلامه ما يعيِّنُ الإطلاق على حدٍّ أنه لم يأت في كلامه بما يعينُ التقييد، وبيانه:

إن الظهور الحالي السياقي الذي تمسكنا به لقرينة الحكمة، وإثبات الإطلاق، كان مفاده: أنّ ظاهر حال المتكلّم انّه في مقام بيان تمام مراده وتمام ملحوظه بكلامه.

وحينئذ نقول: لو كان مراده وملحوظه هو المقيَّد، لكان ينبغي أن يقع

تحت لحاظه حينئذ شيئان؛ لكي لا يلزم مخالفة الظهور الحالي المتقدم، أولهما: الطبيعة، المحفوظة في كل من المطلق والمقيد، وهي ما قلنا: إن اسم الجنس قد وُضع بإزائها، وثانيهما: مائزُ المقيَّد، وهو القيد.

وأما لو كان مراده المطلق، فالذي ينبغي على المتكلم في هذه الحالة ـ لكي لا يكون مخالفا للظهور الحالي السياقي محل الكلام ـ أن يقع تحت لحاظه أمرٌ واحدٌ لا غير، وهو: الطبيعة المحفوظة في كل من المطلق والمقيد (ذات الماهية) فقط لا غير؛ إذ قلنا: إن المطلق عبارة عن «لحاظ الطبيعة المحفوظة، وعدم لحاظ القيد»، ما يعني: إنه إن كان قد أراد الإطلاق، فإنّه لا يكون تحت اللحاظ بالنسبة إليه إلّا ذات الطبيعة بدون زيادة خصوصية ذات القيد؛ إذ قلنا: إنّ مائز الإطلاق أمر عدمي لا وجودي كما كان الأمر عليه في مائز التقييد؛ إذ كان (لحاظ القيد).

ولو تأملنا في ما تقدم، فإنه يصح أن نقول: إنّه لو كان مراد المتكلم وملحوظه هو المقيّد، فهو إذن لم يبرز كل ملحوظه ومراده بكلامه؛ لأنّه لم يبرز القيد، ما يعني: لزوم مخالفة الظهور الحالي السياقي كما ذكر، وأمّا إذا كان مراده وملحوظه هو المطلق، فإنّ كلامه يكون وافيا هنا بتمام ملحوظه ومراده؛ لأنّه ليس تحت لحاظه إلّا الطبيعة المحفوظة فقط لا غير؛ إذ أن مائز الإطلاق أمر عدمي، وهو عدم لحاظ القيد، وليس أمرا وجوديا هو لحاظ عدم القيد لكي يلزم المخالفة للظهور، إذا لا يلزم الخلف لو كان قد أراد الإطلاق، وهذا هو المعين للاطلاق دون التقييد، ومن هنا، يكون الظهور الحالي السياقي دالّا بالالتزام على أنّ مرامه هو المطلق لا المقيد.

وبكلمة مختصرة: ليس الإطلاق أمرا وجوديا لكي يلحظ المتكلم أمرا

زائدا؛ بحيث إذا لم يلحظه يكون مخالفا للظهور الحالي المذكور، وإنما هو أمر عدمي يكفي فيه أن لا يلحظ القيد، فإذا لم يلحظ القيد، فإنه يكون قد بين تمام مراده (المطلق) بكلامه بمجرد ذكره للطبيعة المحفوظة في كل من المطلق والمقيد، والمفروض أنه قد جاء بهذا اللفظ بمجرد أن جاء باسم الجنس.

ونستخلص مما تقدم، أنّنا بتوسّط قرينة الحكمة نثبت الإطلاق، ونستغني بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيّة عن طريق أخذه قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ كما ادعاه البعض، ثمّ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه.

**رابعا: المتن المادة البحثية**

قال ﷺ: «والطريقةُ الأُخرى[١] هي ما يُسمّيهَا المحقّقونَ المتأخّرونَ بقرينةِ الحكمةِ، وجوهرُها[٢] التمسّكُ بدلالةٍ تصديقيّةٍ لظهور عرفيٍّ سياقيٍّ آخرَ غير ذلكَ الظهور الحاليِّ السياقيِّ الذي تعتمدُ عليه قاعدةُ احترازيةِ القيودِ؛ فقد عرفنا سابقاً أنّ هذه القاعدةَ[٣] تعتمدُ على ظهور عرفيٍّ سياقيٍّ مفادُه: إنّ ما يقولُه يريدُه حقيقةً[٤]، ويوجدُ ظهورٌ عرفيٌّ سياقيٌّ آخرُ مفادُه: أن لا يكونَ شيءٌ دخيلًا وقيداً في مرادِه الجدّيِّ وحكمِه ولا يبيّنُه باللفظِ؛ لأنّ ظاهرَ حال المتكلّمِ أنّه في مقامِ بيانِ تمامِ مرادِه الجدّيِّ بخطابِه، وحيث إنّ القيدَ ليس مبيَّناً في حالةِ عدمِ نصبِ قرينةٍ على

(١)لإثبات الاطلاق في أسماء الجنس حين احتمال التقييد.

(٢)وأساسها.

(٣)احترازية القيود.

(٤)وجدا، أي: داخلا في مراده الجدي، وهو الحكم الذي بينه بكلامه.

التقييدِ[١]، فهو إذاً ليس داخلًا في المرادِ الجدّيِّ والحكمِ الثابتِ[٢]، وهذا هو الإطلاق المطلوبُ[٣].

وهكذا[٤]، نلاحظُ أنّ كلًّا من قرينةِ الحكمةِ التي تُثبتُ الإطلاق وقاعدةَ احترازيّةِ القيودِ تبتني على ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ حاليٍّ غيرِ الظهورِ العرفيِّ السياقيِّ الحاليِّ الذي تعتمدُ عليه الأُخرى؛ فالقاعدةُ تبتني على ظهورِ حالِ المتكلّمِ في أنّ ما يقولُه يريدُه، وقرينةُ الحكمةِ تبتني على ظهورِ حالِ المتكلّمِ في أنّ كلَّ ما يكونُ قيداً في مرادِه الجدّيِّ يقولُه في الكلامِ الذي صدرَ منه لإبرازِ ذلك المرادِ الجدّيِّ، أي: أنّه في مقام بيانِ تمامِ مرادِه الجدّيِّ[٥] بخطابه.

وقد[٦]يُعتَرضُ على قرينةِ الحكمةِ هذه بأنّ اللفظَ إذا لم يكن يدلُّ بالوضع إلّا على الطبيعة المحفوظة في ضمن المقيّد والمطلق معاً[٧]، فلا دالَّ على الإطلاق، كما لا دالَّ على التقييدِ، مع أنّ أحدَهما ثابتٌ في

---

(١)كما هو الفرض؛ إذ مع القرينة لا مشكلة في إرادة التقييد.

(٢)الحكم الثابت هو المراد الجدي والمدلول الجدي.

(٣)هناك مرحلة لم يذكرها المصنف في هذا الاستدلال واكتفى لربما بوضوحها، وهي: وما دام لم يرد التقييد، فقد أراد الاطلاق؛ إذ هما متقابلان كما تقدم. فالاستدلال في الحقيقة بالدلالة الالتزامية لا المطابقية كما بينا في الشرح، فانتبه.

(٤)هذا ورود في بيان الفرق بين الظهور الحالي السياقي في قاعدة احترازية القيود وبينه في قرينة الحكمة.

(٥)وهو الحكم.

(٦)ورود في بيان الاعتراض على قرينة الحكمة ورده.

(٧)وهو ما بنينا عليه؛ من أن اسم الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة في كل من المطلق والمقيد، (الماهية)، (الماهية لا بشرط).

المرادِ الجدّيِّ جزماً؛ لأنّ موضوعَ الحكمِ في المرادِ الجدّيِّ[1] إمّا مطلقٌ وإمّا مقيّدٌ، وهذا يعني أنّه على أيٍّ حالٍ لم يبيّن تمامَ مرادِه بخطابه[2]، ولا معيّنَ حينئذٍ لافتراضِ الإطلاق في مقابلِ التقييد.

ويمكن الجوابُ على هذا الاعتراض: بأنّ ذلك الظهورَ الحاليَّ السياقيَّ لا يعني سوى أن يكون كلامُه وافياً بالدلالة على تمامِ ما وقعَ تحت لحاظِه من المعاني[3]؛ بحيث لا يكونُ هناك معنىً لحظَه المتكلّمُ ولم يأتِ بما يدلُّ عليه، لا أنّ كلَّ ما لم يلحظْه لابدَّ من أن يأتيَ بما يدلُّ على عدمِ لحاظِه؛ فإنّ ذلك ممّا لا يقتضيه الظهورُ الحاليُّ السياقيُّ.

وعليه، فإذا كان المتكلّمُ قد أرادَ المقيَّدَ مع أنّه لم ينصبْ قرينةً على القيدِ، فهذا يعني وقوعَ أمرٍ تحتَ اللحاظِ زائدٍ على الطبيعةِ، وهو تقيُّدُها بالقيدِ؛ لأنّ المقيّدَ يتميّزُ بلحاظٍ زائدٍ[4] ولا يوجدُ في الكلام ما يبيّنُ هذا التقييدَ الذي وقعَ تحتَ اللحاظ[5].

وإذا[6] كان المتكلّمُ قد أرادَ المطلقَ، فهذا لا يعني وقوعَ شيءٍ تحت اللحاظِ زائداً على الطبيعةِ[7]؛ لأنّ الإطلاق ـ كما تقدّم ـ عبارةٌ عن عدمِ

(١)والحكم.

(٢)أي: يكون المتكلم قد خالف ذلك الظهور الحالي على كلا التقديرين، فلماذا تعيين إرادة الاطلاق دون التقييد بتوجيه أن إرادة التقييد تستلزم مخالفة الظهور؟!

(٣)ما لاحظه يجب أن يبينه بكلامه.

(٤)كما تقدم، وهو لحاظ القيد والخصوصية الزائدة على الطبيعة المحفوظة في كل من المطلق والمقيد.

(٥)لو كان قد أراد القيد.

(٦)أي: بينما لو كان المتكلم قد أراد المطلق.

(٧)المحفوظة في كل من المطلق والمقيد، وهي التي وضع اسم الجنس بإزائها كما

لحاظِ القيد[١].

فصحَّ أن يُقالَ[٢]: إنّ المتكلّمَ لو كان قد أرادَ المقيَّدَ، لما كان مبيّناً لتمامِ مراده؛ لأنّ القيدَ واقعٌ تحت اللحاظِ وليس[٣]مدلولًا للّفظ، وإذا كان مرادُه المطلقَ، فقد بيّنَ تمامَ ما وقعَ تحتَ لحاظِه؛ لأنّ نفسَ الإطلاق ليس واقعاً تحت اللحاظِ، بل هو عدمُ لحاظِ القيدِ الزائد[٤].

ونستخلصُ من ذلكَ: أنّنا بتوسّطِ قرينةِ الحكمةِ نثبتُ الإطلاق، ونستغني بذلك عن إثباتِه بالدلالةِ الوضعيةِ عن طريقِ أخذِه قيداً في المعنى الموضوعِ له اللفظُ، ثمّ تطبيقِ قاعدةِ احترازيةِ القيودِ عليه».

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

لو سأل أحدهم: «هل يجوز السجود على الرخام»؟ فبحث الفقيه في كتب الروايات، فوجد صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال له: «أخبرني عمّا يجوز السجود عليه، وعمّا لا يجوز، قال: السجود لا يجوز إلا على الأرض، أو على ما أنبتت الأرض، إلا ما أُكل، أو لُبس»[٥]، فبماذا يفتي هذا الفقيه في الحالات التالية:

---

قلنا مرارا.

(١)زيادة على لحاظ الطبيعة.

(٢)وهذا هو المعين للقول بإرادة الاطلاق دون التقييد في الكلام الفاقد للقيد.

(٣)أي: والحال أن المتكلم لم يأت بما يبرزه ويدل عليه من كلام.

(٤)على لحاظ الطبيعة المحفوظة في المقيد والمطلق، وهي ما وضع اسم الجنس بإزائها كما هو المفروض والمختار.

(٥)وسائل الشيعة، أبواب ما يسجد عليه، باب أنّه لا يجوز السجود بالجبهة إلاّ على

أـ إذا كان يعتقد بأن دلالة المطلق على الإطلاق بالوضع؟

ب ـ إذا كان يعتقد بأن دلالة المطلق على الإطلاق بقرينة الحكمة؟

بيّن ذلك بطريقة استدلالية يتضح فيها كيفية الوصول إلى الإطلاق على الوجهين.

إن كان يمكنك أن ترجع إلى ما تقدم من الطريقة الفنية للاستنباط بالتفصيل، سيكون من الممتاز.

**التطبيق الثاني**

هناك علاقة وثيقة بين ما تعلمناه في هذا البحث، وما تعلمناه في البحث السابق في حقيقة كل من الإطلاق والتقييد؛ بحيث لولا ذلك، لما أمكن، ولا صح الجواب الذي ذكرناه في بحثنا لهذا اليوم، هل تعرف ما هي؟

لو راجعنا الجواب الذي ذكره المصنف ﷺ هنا، لوجدنا أن أساسه هو لزوم الخلف لو كان المتكلم قد أراد المقيَّد، وعدم لزومه لو كان قد أراد المطلق، كما بيناه بصورة واضحة في البحث والتلخيص.

ولو تأمّلنا في هذا الأساس، لوجدنا أنه إنّما يتم فيما لو قلنا بأن الإطلاق هو عدم لحاظ القيد؛ فإنه حينئذ لا يلحظ، ولا يكون تحت اللحاظ، خلافا للقيد؛ فإنه أمر وجودي، وأما لو كان الإطلاق هو لحاظ عدم القيد، فسيكون حينئذ مما يلحظ؛ لأنه أمر وجودي شأنه شأن القيد.

وعلى هذا، فإن عدم الخلف لو أراد المتكلم المطلق، إنّما يتم فيما لو كان الإطلاق أمرا عدميا لا أمرا وجوديا اسمه لحاظ عدم القيد، ولو كان وجوديا، للزم الخلف فيما لو كان قد أراد المطلق أيضا؛ لأنه لم يبيّن ذلك بكلامه، فيكون بالضبط كما لو أراد القيد، ولم يبين، فيلزم الخلف على

---

الارض أو ما أنبتت غير مأكول ولا ملبوس، ح١.

الحالتين، ويبقى الاشكال ببقاء أساسه الذي بيّنّاه في البحث والخلاصة.

والآن، إرجع إلى البحث السابق في حقيقة كل من الإطلاق والتقييد، وقل لنا: ما الذي ذهب إليه المصنف ﷺ هناك بالنسبة إلى حقيقة الإطلاق؟

هل لاحظت الإرتباط الوثيق بين جزئيات البحث الأصولي الواحد؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ ذكرنا في هذا البحث الطريقة الأخرى لإثبات الإطلاق في اسم الجنس؛ بعد أن ثبت عدم إمكان ذلك بالوضع؛ ببطلان وضع هذا الاسم للطبيعة المطلقة، وهي ما أسميناه بـ «قرينة الحكمة».

٢ـ ثم بيّنّا جوهر هذه القرينة وأساسها، وأنه التمسك بظهور عرفي حالي، سياقي، مفاده: لا يكون شيء دخيلا وقيدا في مراده الجدي ولا يبينه باللفظ، وهذا الظهور بدوره يقوم على أساس ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بكلامه.

٣ـ ثم ذكرنا وجه التشابه بين هذا الظهور والظهور الذي ابتنت عليه قاعدة احترازية القيود، فقلنا: إن الاثنين ظهور حالي عرفي سياقي، ولكن الفارق بينهما، هو: أن مفاد هذا الظهور الذي يُثبت قرينة الحكمة، هو ما تقدم قبل قليل، وأما مفاد الظهور الذي يُثبت القاعدة، فهوكما قلنا: إن ما يقوله، يريده حقيقة وجدا.

٤ـ ثم ذكرنا اعتراضا قد يُوجه إلى قرينة الحكمة، حاصله: إن اللفظ ـ كما يقول اصحاب هذا المسلك ـ ليس موضوعا للمطلق، بل للطبيعة، ولكن المراد الجدّي للمتكلم إما مطلق أو مقيد، وعلى كلا الحالين قد خالف المتكلم ظهور حاله في أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، فكيف يتعين الإطلاق دون التقيد؟!

٥ـ ثم انتقلنا إلى جواب المصنف على هذا الاعتراض، ومحصله:

إن أساس الاشكال السابق، هو أن الخُلف يلزم على كلا الحالين، ولا معيّن للاطلاق؛ إذا لم لا نختار التقييد؟

وهذا الأساس باطل؛ إذ لو كان المراد مطلقا، فإنه لا يلزم الخلف، بخلاف ما إذا كان مقيدا؛ لأن ذلك الظهور الحالي السياقي الذي تترتب عليه قرينة الحكمة، مفاده ان ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه وتمام ما لاحظه، فإن كان مرامه وملحوظه هو المقيد، فينبغي أن يقع تحت لحاظه شيئان: الطبيعة، والقيد، وإن كان مرامه المطلق، فينبغي أن يقع تحت لحاظه الطبيعة فقط؛ لما اخترناه من أن حقيقة الإطلاق هي عدم لحاظ القيد لا لحاظ عدم القيد.

وعلى هذا، فلو رجعنا إلى الكلام، لوجدنا أنه واف بمرامه لو كان مطلقا؛ لأن المتكلّم قد بيّن الطبيعة، بخلاف ما لو كان مرامه مقيدا؛ فإن كلامه حينئذ لا يفي ببيان هذا المرام؛ إذ لم يبين القيد مع أنه كان تحت لحاظه.

فالخلف ـ على هذا ـ إنّما يلزم فيما لو كان قد أراد المقيد، دون ما إذا كان قد أراد المطلق، ولكي نصون كلام المتكلم الحكيم عن هذا الخلف، يجب المصير إلى أنه أراد الإطلاق.

٦ـ وبهذه الطريقة الثانية ـ قرينة الحكمة ـ سوف لن نحتاج إلى إثبات الإطلاق بالوضع بتوسط قاعدة احترازية القيود.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما فائدة قرينة الحكمة؟ وما الثمرة من إجرائها؟

٢ـ ماهو جوهر قرينة الحكمة وأساسها؟

٣ـ ما هو الأساس في الظهور العرفي السياقي الذي يُثبت قرينة الحكمة؟

٤ـ ما هو الفرق بين الظهور العرفي السياقي الذي يُثبت قرينة الحكمة، وبين الظهور العرفي السياقي الذي يُثبت قاعدة احترازية القيود؟

٥ـ بيّن الإعتراض الذي قد يُوجه على التمسك بقرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في إسم الجنس، ثم بين محصّل رد المصنف ﭺ على الإعتراض على قرينة الحكمة؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما المقصود بـ «الحكمة» الواردة في قرينة الحكمة؟

٢ـ أذكر مثالا لنصب قرينة على التقييد، وبيّن ما تؤثره هذه القرينة على إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة.

٣ـ من أين نفهم أن المتكلم كان في مقام بيان تمام مراده بكلامه؟

٤ـ ما الأساس الذي يقوم عليه الإعتراض المتوجه لقرينة الحكمة؟

٥ـ ما الدليل على ما ادّعاه المصنف ﭺ؛ من أن الظهور الحالي السياقي الذي تبتني عليه قرينة الحكمة لا يعني سوى أن يكون كلام المتكلم وافيا بالدلالة على تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني، لا أنّ كلّ ما لم يلحظه لابد أن يأتي بما يدل على عدم لحاظه؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﭺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص٤٠١ وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٤٦١.

٤ـ وسائل الشيعة، أبواب ما يسجد عليه، باب أنّه لا يجوز السجود بالجبهة إلاّ على الارض أو ما أنبتت، غير مأكول ولا ملبوس، ح١.

## البحث رقم (٤٩)

## الإطلاق (٣)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «لكن، يبقى هناك فارقٌ عملي» ص١٠٢.

إلى قوله: «الإطلاقُ في المعاني الحرفيّة» ص١٠٣.

**ثانيا: المدخل**

نتناول في هذا البحث الكلام في أمرين:

الأول: الإشارة إلى فارق عملي بين مسلكي إثبات وإستفادة الإطلاق: الوضع، وقرينة الحكمة؛ إذ سنوضح هنا أنه في بعض الاحيان يمكن الإثبات بالوضع، بينما لا يمكن بقرينة الحكمة.

والثاني: الإشارة إلى أنواع الإطلاق المستفاد بقرينة الحكمة، وأقسامه، من البدلي، والشمولي، والأفرادي، والأحوالي، كل ذلك مع الأمثلة المناسبة.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

بما تقدم في كيفية ثبوت الإطلاق، تبين أن هناك طريقتين لذلك، كانت إحداهما عن طريق التمسك بقاعدة احترازية القيود، وهذه إنما كانت تامة فيما لو قلنا ـ ولم نقل ـ بوضع اسم الجنس للمطلق، أي: للطبيعة بشرط الإطلاق، فيما الطريقة الثانية التي اخترناها، كانت تعتمد في ذلك على قرينة الحكمة؛ بالطريقة التي تقدمت بالتفصيل في البحث الماضي.

**١. الفارق العملي بين الطريقتين المتقدمتين في إثبات الإطلاق**

ويبقى الان أن نتكلم في الفارق العملي بين الطريقتين في إثبات الإطلاق، فهل هناك فارق عملي في المقام؟

والجواب:

نعم هناك فارق عملي بين الطريقتين، وهو ما يتجلى بقليل تأمل في مدرك كل منهما، وكيفية إثبات الإطلاق في الطريقتين، وتفصيله:

لو فرضنا أن اكتنف الكلامَ ملابساتٌ وظروفٌ معينةٌ تفقدُه الظهور الحالي السياقي الذي كانت قرينة الحكمة مبتنية عليه؛ وهو ما كان يعني: أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، أي: لم نعد نستطع إحراز أن المتكلم كان في مقام بيان تمام مراده بكلامه؛ كأن احتملنا التقية مثلا حين صدور الكلام، فإن قرينة الحكمة في مثل هذه الحالة لن يمكن الاستفادة منها لإثبات الإطلاق؛ فإن الظهور محل الكلام كان يشكل الكبرى لقرينة الحكمة، فإذا انهدم الظهور، انهدمت بتبعه قرينة الحكمة، التي كان يمثل أساسها كما هو واضح، ما يعني ـ بالتبع ـ عدمَ إمكانية إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة.

وأما إذا قلنا بأن الإطلاق مدلولٌ وضعيٌّ للفظ، فإنّ المسألة لن تكون كما تقدم أبدا؛ إذ أن اختلال الظهور الحالي في أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، ليست أساسا لقاعدة احترازية القيود، التي هي الأساس في استفادة الإطلاق بالوضع كما تقدم بالتفصيل؛ لما قلناه سابقا؛ من الفرق بين الظهور الحالي السياقي الذي تبتني عليه قرينة الحكمة، والظهور الحالي السياقي الذي تبتني عليه قاعدة احترازية القيود، فحتى لو اكتنف الكلامَ ملابساتٌ تهدمُ الظهور الحالي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فإنّ اللفظ يبقى دالا على الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق ـ على القول الثاني ـ مدلولٌ وضعيٌّ للّفظ، وهو ينعقد بلا أية دخالة للظهور المتقدم الذكر فيه.

وعلى هذا، فسواء أكان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، أم لم يكن، سيكون اللفظ دالا على المعنى المطلق.

**٢. أقسام الإطلاق وأنحاؤه**

يقسم الإطلاق الذي يثبت ببركة قرينة الحكمة بعدة تقسيمات، منها:

**النقطة الأولى: تقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي**

**أ. الإطلاق الشمولي**

ويعني: أن يكون المطلقُ مقتضيا لاستيعاب الحكم وشموله لتمام أفراد الطبيعة، كما في قولهم مثلا: «لا تشرب الخمر»؛ فإن حرمة شرب الخمر في هذا المثال مطلقة شاملة لجميع أفراد هذه الطبيعة التي ذكرت مطلقة في هذا الخطاب، وما يعنيه هذا الكلام: هو أن الخطاب لا يفرق بين فرد من أفراد شرب الخمر وفرد آخر منه، بمعنى: إن جميع الأفراد محرَّمة؛ وذلك لانحلال الخطاب في الحقيقة إلى عدد من الخطابات بعدد أفراد الموضوع، ولهذا، لا يكفي امتثال الحكم في بعض أفراده دون بعضها الاخر، وهكذا في أكثر أدلة المحرَّمات؛ كحرمة الكذب، والغيبة، والسرقة، والظلم، وهكذا في غيرها من الأحكام الوجوبية أيضا، كما في قولهم: «أكرم الفقير»، فإن هذا الحكم ينحل إلى أحكام بعدد أفراد الفقير الموجودة في الخارج، فيوجب إكرامهم جميعا.

**ب. الإطلاق البدلي**

الإطلاق البدلي يقابل الإطلاق الشمولي، فالحكم في الإطلاق البدلي يشمل جميع الافراد كما كان الأمر عليه في الإطلاق الشمولي، وهذا هو معنى الشمول والاستيعاب الذي يمثله الإطلاق، إلا أن امتثالا واحدا يكفي في سقوط ذلك التكليف؛ إذ الحكم هنا لا ينحل عرضيا بعدد الافراد، وإنما هو حكم واحد منصب على الطبيعة، ولكن، على هذه الطبيعة بصِرْفِ الوجود كما يعبّرون، ومثاله قولهم: «أكرم فقيرا» مثلا؛ فإن الحكم ابتداء يشمل أيّ فقير، ولكن الامتثال يكفي فيه امتثالٌ واحدٌ

بإكرامِ فقيرٍ واحد.

وبتعبيرٍ آخر: في الإطلاق البدلي يكون مصب الحكم هو الطبيعة بنحو صرف الوجود، بمعنى: إن المطلوب هو إيجاد الطبيعة، ولكن، لمّا كان ايجاد الطبيعة يتحقق بإيجاد واحد من أفرادها، فهذا يقتضي أنّ إيجاد واحد من أفراد الطبيعة ـ على سبيل البدل، وبنحو العطف بأو ـ محقِّقٌ لامتثال الحكم.

وبهذا، يتضح عدم انحلال الحكم في الإطلاق البدلي، وأنّ الانحلال في طرف الطبيعة، انّما هو لأجل أنّ إيجاد الطبيعة لا يكون إلاّ في ضمن واحد من أفرادها.

ومنشأ التعبير عن هذه الحالة بالإطلاق، هو أنّ جعل الحكم على صرف الوجود للطبيعة، يقتضي أن يكون المكلف في سعة من جهة امتثال الطبيعة في ضمن أيّ فرد من أفرادها، كما أنّ ذلك يعبّر عن أنّه لا خصوصية عند المولى لفرد على فرد آخر ، فتمام الأفراد يمكن أن تكون موردا لامتثال الأمر بالطبيعة في ضمنها.

ويمكن التمثيل للإطلاق البدلي بالنكرة في سياق الإثبات، كما في المثال المتقدم، وكما في ما لو قال المولى: «أعتق رقبة»، فإنّ المطلوب اعتاقه هو صرف الوجود لطبيعة الرقبة.

**النقطة الثانية: تقسيم الإطلاق إلى الأفرادي والأحوالي**

وينقسم الإطلاق بتقسيم آخر إلى الأفرادي والأحوالي:

**أ . الإطلاق الافرادي**

وهو أن يكون للطبيعة أفراد، كما في (العالم) في قولهم: «أكرم العالم»؛ فإن للعالم أفرادا، فتأتي قرينة الحكمة لتثبت الإطلاق والشمول والاستيعاب لجميع الأفراد، فيكون الحكم هو وجوب إكرام الجميع،

ويكون الإطلاق أفراديا في مثل هذه الحالة؛ إذ لوحظ في الإطلاق الشمول لجميع الأفراد.

**ب ـ الإطلاق الاحوالي**

وأما الإطلاق الأحوالي، فهو أن يكون للطبيعة موضوع الحكم أحوال، فتأتي قرينة الحكمة لتثبت شمول الحكم لجميع تلك الأحوال، ويمكن التمثيل لذلك بأسماء الأعلام والأجناس أيضا؛ فإن لها أحوالا، فيثبت بقرينة الحكمة شمول الحكم لجميع تلك الأحوال، كما لو قال مثلا: «أكرم زيدا»؛ فإن زيدا له أحوالا، من الجهل والعلم، ومن السفر والحضر، ومن النوم والاستيقاظ، ومن كونه في البيت أو في السوق، وهكذا، فتأتي قرينة الحكمة لتثبت الشمول فيما لو شككنا في ثبوت الحكم في بعض الأحوال دون بعضها.

وهكذا بالنسبة إلى العالم في قولهم: «أكرم العالم»، والفقير في قولهم: «أكرم الفقير»، وهكذا.

**رابعا: متن المادة البحثية**

لكن، يبقى هناك فارقٌ عمليٌّ[1] بين إثبات الإطلاق بقرينةِ الحكمة، وإثباتِه بالدلالةِ الوضعيّةِ، وتطبيقِ قاعدةِ احترازيّةِ القيود، وهذا الفارقُ العمليُّ يظهرُ في حالةِ اكتنافِ الكلامِ بملابساتٍ معيّنةٍ تفقدُه الظهورَ السياقيَّ الذي تعتمدُ عليه قرينةُ الحكمة، فلا يعودُ لحال المتكلّمِ ظهورٌ في أنّه في مقامِ بيانِ تمامِ مرادِه الجدّيِّ بكلامِه، وأمكنَ[2] أن يكونَ في

(١)بحيث يكون له أثر عملي، وليس محض فرق نظري لا يؤثر من ناحية العمل شيئا.

(٢)فيكفي وجود هذا الاحتمال ليبطل الاستدلال بالظهور الحالي الأساس لقرينة

مقامِ بيانِ بعضِه، ففي هذه الحالةِ لا تتمُّ قرينةُ الحكمة؛ لبطلانِ الظهورِ الذي تعتمدُ عليه[١]، فلا يمكنُ إثباتُ الإطلاق لمن يستعملُ قرينةَ الحكمةِ لإثباتِه، وخلافاً لذلك من يثبتُ الإطلاق بالدلالةِ الوضعيّة وتطبيق قاعدةِ احترازيّةِ القيود؛ فإنّ بإمكانه أن يثبتَ الإطلاق في هذه الحالةِ أَيضاً؛ لأنّ الظهورَ الذي تعتمدُ عليه هذه القاعدةُ غيرُ الظهور الذي تعتمدُ عليه قرينةُ الحكمةِ كما عرفنا سابقاً، وهو ثابتٌ على أيِّ حالٍ[٢].

ثمّ[٣]إنّ الإطلاق الثابتَ بقرينةِ الحكمةِ، تارةً يكونُ شموليّاً، أي: مقتضياً لاستيعابِ الحكمِ لتمامِ أفرادِ الطبيعةِ[٤]، وأُخرى يكونُ بدليّاً يكتفى في امتثالِ الحكمِ المجعولِ فيه إيجادُ أحدِ الأفرادِ[٥].

ومثالُ الأوّلِ: إطلاقُ الكذبِ[٦]في «لا تكذب»، ومثالُ الثاني: إطلاقُ

---

الحكمة، ومن الواضح الحال فيما لو كنا نعلم أنه ليس في مقام بيان تمام مراده بكلامه، فلا يحتاج إلى البحث والكلام.

(١)وهو ظهور حال المتكلم الحكيم في انه في مقام بيان تمام مراده ومرامه بكلامه.

(٢)أي: في حالة ما إذا لم نحرز الظهور الحالي الأساس لقرينة الحكمة.

(٣)يبدأ البحث هنا في أقسام الاطلاق، وجميعها ثابت بقرينة الحكمة، وسيأتي في الحلقة الثالثة كيفية إفادة قرينة الحكمة هذه الأقسام المختلفة من الاطلاق مع أنه في الجميع أمر واحد هو ما ذكرناه هنا.

(٤)فينحل الحكم إلى أحكام بعدد أفراد الطبيعة، ولا يكفي لامتثال الحكم امتثال أحد الأحكام ما هو واضح على هذا.

(٥)فالحكم ثابت لجميع الأفراد ولكن على البدل؛ بحيث إذا امتثل الحكم بلحاظ أحد الأفراد، سقط الحكم، ولا يجب امتثال آخر غير ما صدر من امتثال.

(٦)أي: إطلاق متعلق النهي في هيئة صيغة النهي، فهي زجر للمكلف عن الاتيان بأي فرد من أفرادها.

الصلاةِ في «صلِّ».

والإطلاق، تارةً، يكونُ أفرادياً، وأُخرى، يكونُ أحواليّاً.

والمقصودُ بالإطلاق الأفراديِّ: أن يكونَ للمعنى أفرادٌ فيثبتُ بقرينةِ الحكمةِ أنّه لم يُرَد به بعضُ الأفراد دونَ بعضٍ.

والمقصودُ بالإطلاق الأحواليِّ: أن يكونَ للمعنى أحوالٌ، كما في أسماء الأعلام، فإنّ مدلولَ كلمةِ (زيد) وإن لم يكن له أفرادٌ، ولكن، له أحوالٌ متعدّدةٌ، فيثبتُ بقرينةِ الحكمةِ أنّه لم يُرَد به حالٌ دونَ حال[1].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

لاحظ العبارة التالية للمصنف في خارج بحثه الشريف، وحاول أن تشرحها وفق ما تعلمته في بحث اليوم، ثم حاول أن تصل إلى بعض ما لربما يكون قد ذُكر في العبارة ولم يذكر في البحث، أو بالعكس:

قال ﰠ: «نلاحظ أنّ الإطلاق الذي يثبت بمقدمات الحكمة، تارة، يكون شموليا، كما في قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وأخرى، يكون بدليا، كما في قوله: (أعتق رقبة)؛ إذ أنّ كلَّ بيع حلال في الأول قبل ورود القيد، بينما إطلاق المادة في الثاني بدلي، وليس متعينا في رقبة خاصة، بل قد يكون الإطلاق في حكم واحد هو بلحاظ موضوعه شموليا، وبلحاظ متعلقه بدليا؛ كما في قوله: «أكرم العالم»، فإنّه بلحاظ أفراد العالم يكون الحكم شموليا، ولكن بلحاظ أقسام الإكرام، لا يجب إلّا تحقيق مسمّى الإكرام، دون تحقيق كل أنواعه.

كما أنّه قد يكون في مورد بلحاظ المتعلق شموليا أيضا، كما في قوله:

---

(١)حين الشك.

(لا تكذب)، ومن هنا، يطرح سؤال عن منشأ الشموليّة والبدليّة؛ رغم كون الدال على الإطلاق واحدا في جميع الموارد، وهو مقدمات الحكمة، إذن، كيف اختلفت النتيجة فيها، حيث أنتجت أحيانا البدليّة، وأحيانا الشمولية؟».[1]

**التطبيق الثاني**

قال في الجواهر في كتاب الصيد والذباحة: «إذا عضّ الكلبُ صيدا، كان موضع العضة نجسا يجب غسله على الأصح؛ وفاقا للمعظم؛ لإطلاق ما دلّ على وجوب غسل ما لاقاه الكلبُ برطوبة، خلافا للمحكي عن الشيخ في الخلاف والمبسوط، فَحَكَمَ بطهارته؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ من دون أمر بالغسل.

وفيه...، وإطلاق الآية إنّما هو لحلّ الأكل من حيث أنه صيد، فلا ينافي وجوب الغَسل من حيث النجاسة؛ إذ الإطلاق عرفا حجة فيما يساقُ له، دون غيره مما لم يُسق لبيان حكمه، نحو قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً﴾، ونحوه، مما لا ينافي المنع من جهة أخرى، بل لو كانَ كذلك، لزم فساد كثير من الأحكام المعلومة بالشرع، كما هو واضح، والله العالم».[2]

تأمّل هذا النص، مستفيدا مما مرّ عليك في بحثنا، ثم شخِّص إمكان أن تصل إلى المعلومات التالية؟ وكيفية ذلك.

١ـ نوع الإطلاق في قوله: «لإطلاق ما دلّ على وجوب غسل ما لاقاه الكلب برطوبة».

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٧، ص٤٦١.

(٢) جواهر الكلام، ج٣٦، ص٦٧.

٢ـ تقريب استدلال الشيخ بإطلاق الآية الشريفة المذكورة لعدم نجاسة الكلب.

٣ـ رد صاحب الجواهر على استدلال الشيخ بالآية الشريفة: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً﴾.

**التطبيق الثالث**

قال المصنف ﵀ في بحوثه في شرح العروة الوثقى، في الدليل على نجاسة الكلب:

«ويستخلص من ذلك كلّه: أنّ دليل النجاسة تامّ. ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين كلب الصيد وغيره، وإن نُسب إلى الصدوق ﵀ القول بطهارة كلب الصيد.

ولا أرى له تقريباً إلّا دعوى التمسّك بإطلاق قوله تعالى: ﴿فكُلُوا ممّا أمْسَكْنَ عليكم ...﴾؛ فإنّه يدلّ على جواز الأكل بدون غَسل، وهذا يعني: طهارة الفريسة، ويدل بالالتزام العرفيّ على طهارة المفترِس؛ لأنّ سراية النجاسة بالملاقاة ارتكازية.

وحينئذٍ، يكون هذا الإطلاق معارضاً مع إطلاق دليل نجاسة الكلب لكلب الصيد، والتعارض بالعموم من وجه، فإمّا أن يتساقطا، ويرجع إلى الأصل، أو يقدم إطلاق الآية؛ باعتباره كتابيّاً قطعيّاً إذا لم يكن دليل إطلاق النجاسة قطعياً من حيث السند.

وتندفع الدعوى المذكورة؛ بوضوح أنّ الآية الكريمة ليست في مقام البيان من ناحية النجاسة، وإنّما هي في مقام بيان نفي محذور كونه مَيتة، لا الحلّية الفعلية للأكل مطلقاً».[1]

---

(١)بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣ (موسوعة الشهيد الصدر ج١١)، ص٢٨٢ـ ٢٨٣.

حاول أن تقتنص مراد المصنف من هذه العبارة؛ بالاستفادة مما تقدم في بحوث الإطلاق، لا سيما بحث اليوم.

**سادسا: خلاصة البحث**

تعرّضنا في هذا البحث لأمرين من الأمور التي تتعلق بالإطلاق:

١ـ أولهما: الفارق العملي الذي يظهر في بعض الحالات بين ما إذا كانت طريقة إثبات الإطلاق هي الوضع أو قرينة الحكمة، وقلنا في هذا الأمر: إنه إذا لم يكن ذلك الظهور الحالي السياقي الذي تترتب عليه قرينة الحكمة محرَزا لأيٍّ سبب من الأسباب، فإنه لن يمكن استفادة الإطلاق بهذه الطريقة؛ لفقدان أساسها كما هو واضح.

٢ـ وثانيهما: أقسام الإطلاق المستفاد بقرينة الحكمة؛ فإنه تارة، يكون شموليا، كإطلاق متعلق النهي عادة، وتارة، يكون بدليا، كإطلاق متعلق الأمر عادة.

٣ـ كما إنه يقسَّم تقسيما آخر؛ فيكون تارة، أفراديا، كما في أسماء الأجناس، وأخرى، يكون أحواليا، كما في: «أكرم زيدا» مثلا؛ فإن لزيد أحوالا كثيرةً نُثبت بقرينة الحكمة أن المتكلم لم يُرد حالا خاصا منها دون آخر.

**سابعا: إختبارات**

**أ ـ إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ هناك فارقٌ عمليٌّ بين إثبات الإطلاق بقرينةِ الحكمة، وإثباتِه بالدلالةِ الوضعيّةِ وتطبيقِ قاعدةِ احترازيّةِ القيود. متى يظهر هذا الفارقُ؟ وكيف؟

٢ـ أذكر مثالا عمليا يظهر فيه الفرق العملي بين إثبات الإطلاق بقرينةِ

الحكمة، وإثباتِه بالدلالةِ الوضعيّةِ وتطبيقِ قاعدةِ احترازيّةِ القيود.

٣ـ عرّف المراد من الإطلاقات التالية مع التمثيل:

أ ـ الشمولي. ب ـ البدلي. ج ـ الأحوالي. دـ الأفرادي.

٤ـ ما الفرق بين الإطلاق الشمولي والأفرادي؟

٥ـ أذكر مثالا عمليا للاستفادة من الإطلاق الأحوالي.

**ب . إختبارات منظوميَّة**

١ـ هل هناك حالات لا يمكن فيها استفادة الإطلاق وإثباته على كلا المسلكين في هذه الإستفادة؟ مثِّل لذلك إن كان.

٢ـ هل هناك حالات يمكن استفادة الإطلاق فيها من قرينة الحكمة ولا يمكن ذلك من الوضع وقاعدة احترازية القيود؟ مثّل لذلك إن وجد؟

٣ـ هل يمكن أن يجتمع أكثر من نوع من أنواع الإطلاق في استعمال واحد؟ بين وجه ما تختار من جواب.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٤٦١ وما بعدها.

٣ـ جواهر الكلام، ج٣٦، ص٦٧.

٤ـ تهذيب الأصول، ج١، ص٥٣١ وما بعدها.

٥ـ المعجم الأصولي، محمد صنقور، ج١، ٢٨٦ـ ٢٨٧.

## البحث رقم (٥٠)

## الإطلاق (٤)

### ١. الإطلاق في المعاني الحرفية

### ٢. التقابل بين الإطلاق و التقييد

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الإطلاقُ في المعاني الحرفيَّة» ص١٠٣.

إلى قوله: «الحالاتُ المختلفةُ لاسم الجِنس» ص١٠٥.

**ثانيا: المدخل**

لا زلنا نتكلم في الإطلاق، الذي قلنا: إنه أحد مباحث دلالات الدليل اللفظي، وقد كان الكلام إلى حدّ الآن في الإطلاق في المعاني الإسمية بالمصطلح الأصولي، واتضح أنه يمكن التمسك بقرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في هذه المعاني، عندما يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه.

وتصل النوبة في المحور الأول من محوري بحث اليوم إلى الحديث في ثبوت وعدم ثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة في المعاني الحرفية بالمصطلح الأصولي؛ فجملة: «أكرم العالم» مثلا، فيها معان إسمية، هي: «مادة الإكرام، والموضوع، والمتعلق»، كما أن فيها معانىَ حرفيةً، ولا إشكال في جريان قرينة الحكمة في المعاني الإسمية، فماذا عن هيئة الفعل؟ أي: في المعاني الحرفية؟

نكتفي هنا بالإشارة إلى وجود النزاع في ذلك، واختيار الجريان، وأما الدليل عليه، فسيأتي في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى.

وأما المحور الثاني، فالغرض منه بيان نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد؛ لترتب بعض الثمرات الفقهية على حقيقة هذا التقابل، كما

سنذكر في التطبيقات إن شاء الله تعالى.

وما سنتناوله في هذه المحور الثاني، هو الفقرات والمراحل التالية:

الأولى: بيان أن الإطلاق والتقييد نوعان: ثبوتي، وإثباتي.

وسنبين في هذه المرحلة حقيقة كل منهما.

الثانية: العلاقة بين النوعين من الإطلاق والتقييد.

وإن كلّ اطلاق إثباتيّ فهو دالٌّ وكاشفٌ عن الثبوتيّ، وكل تقييد إثباتي فهو دال على تقييد ثبوتي.

الثالثة: إنَّ الإطلاقَ والتقييدَ متقابلان ثبوتا وإثباتا.

الرابعة: ذكر أنواع التقابل الثلاثة.

الخامسة: تشخيص نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين، ونوعه في الإثباتيين.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**المحور الأول للبحث: الإطلاق في المعاني الحرفية**

تقدم أن الأصوليين يقسِّمون المعانيَ إلى قسمين رئيسيين، هما: المعاني الاسمية، والمعاني الحرفية، وأن المعاني الحرفية هي مداليل الحروف والهيئات، كهيئات الجمل التامة، والجمل الناقصة، وهيئات المشتقات، بينما المعاني الاسمية هي مداليل أسماء الأعلام وأسماء الاجناس، كما أنها مداليل للمواد، مواد المشتقات.

وكذا تقدم الفرقُ بين المعنيين؛ فالاسميُّ يمكن تصوُّره بشكل مستقل في الذهن، بينما المعنى الحرفي لمّا كان من سنخ المعاني الرابطة بين المعاني، فإنه لا يمكن تصوره إلّا بواسطة تصور طرفيه.

وعلى هذا، فإذا ورد دليل يقول: «أكرم العالم»، فإنّ قرينة الحكمة

تجري في المعاني الاسمية، فكلمة (عالم) يثبت إطلاقُها وشمولُها واستيعابُها لكلّ أفراد العالم.

ولكننا قلنا: إن فعل الأمر له مادة وصيغة، فمادة أكرم هي (ك، ر، م) أو قل: «الإكرام»، وصيغة، هي إفعل (أَكْرِم)، وقلنا: إن مدلول المادة معنى اسمي، فإطلاقه يعني: شمول الاكرام لكل ما يعدُّ في العرف إكراما، من الهدية، والاحترام، والاتّباع، وغير ذلك من المصاديق.

وأمّا مدلولُ صيغة الفعل (إفعل)، فقلنا: إن معناه التصوري: معنى حرفيّ نسبيّ، وهو النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية. ويأتي هنا السؤال: تمسكنا بقرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في المعاني الاسمية، فهل يمكن التمسك بها لإثبات الإطلاق في المعاني الحرفية، فيكون مدلول صيغة افعل (النسبة الإرسالية أو الطلبية) مطلقا، غير مقيد بزمان معين، ولا بحال معين، أو لا نستطيع أن نثبت الإطلاق في المعاني الحرفية من خلال قرينة الحكمة؟

والجواب: كما أمكن إثبات الإطلاق في المعاني الاسمية ببركة قرينة الحكمة، فإنَّ بالإمكان إثبات الإطلاق في المعاني الحرفية بتلك القرينة، بدون أي فرق في البين، وإن ذهب البعض إلى عدم إمكان ذلك. وهذا يعتمد على بيان أعمق للمسألة، سيأتي في الحلقة القادمة.

**المحور الثاني للبحث: التقابل بين الإطلاق و التقييد**

تقدَّم الكلامُ في حقيقة كل من الإطلاق والتقييد، وقلنا هناك: إن الإطلاقَ يقابلُ التقييد، فما هي حقيقة هذا التقابل؟

ولموقف صحيح من تحديد التقابل، لابدَّ من أن نعلم أنَّ الإطلاقَ والتقييدَ ينقسمان إلى نوعين، وهما: الإطلاق والتقييد الثبوتيان، والإطلاق

والتقييد الاثباتيان، ولابد من الكلام عن التقابل بين الإطلاق والتقييد في كل من القسمين على حدة؛ إذ هما مختلفان.

**تقابل الإطلاق والتقييد الثبوتيين والاثباتيين**

**١. المقصود بالإطلاق والتقييد الثبوتيين**

المقصود بالإطلاق والتقييد الثبوتيين، هو الإطلاق والتقييد في عالم الثبوت، وهو هنا عالم اللحاظ، وهو عالم الذهن والنفس بلا شك، وهو في مقابل عالم الاثبات، الذي هو عالم الدلالة والبيان واللفظ، وجميع ما يدل على المعنى.

وعلى هذا، فالتقييد الثبوتيُّ هو التقييد في عالم اللحاظ والذهن كما قلنا، وهو ما تقدم عند بيان حقيقة التقييد والإطلاق؛ فإذا (لاحظتَ) طبيعة (الفقير) المحفوظة في كل من الإطلاق والتقييد في الذهن، و(لاحظتَ) ـ علاوةً على ذلك ـ خصوصية إضافية، كالعدالة مثلا، فهذا هو التقييد الثبوتيّ، فمائزه ـ كما قلنا ـ مائزٌ وجوديٌّ، وهو لحاظ الخصوصية، وأما إذا لم (تلاحظ) إلا الطبيعة المحفوظة، أي: بلا أن (تلاحظ) علاوة على ذلك خصوصية زائدة، فهذا هو الإطلاق الثبوتيُّ، الذي هو (لحاظ) الطبيعة و(عدم لحاظ) أية خصوصية، فمائزه ـ كما قلنا ـ مائزٌ عدمي.

وأما التقييد والإطلاق الاثباتيان، فهما ما يوجد من هذين في مقام الدلالة والبيان وعالمهما كما تقدم، بمعنى: أن (تأتي بالكلام مطلقا، مجردا من كل قيد)، فهذا هو الإطلاق الاثباتي، فـ (تقول) مثلا: «أكرم الفقير»، فالإطلاق في الفقير هنا إطلاقٌ إثباتيّ؛ لأنه عدم الاتيان بالقيد في عالم اللفظ والبيان والدلالة؛ فليس هناك ما يدل على أخذك لقيد من

القيود في الكلام، مع ظهور حالك كمتكلم في كونك في مقام بيان تمام مرادك بخطابك وكلامك.

بينما إن جئت به مقيدا، فقلت: «أكرم الفقير العادل»؛ فتقييد الفقير هنا بكونه عادلا يعتبر تقييدا إثباتيا؛ إذ قد جئت في كلامك بما يدل على أخذ القيد في الموضوع، مع ظهور حالك كمتكلم في كونك في مقام بيان تمام مرادك بخطابك.

**٢. العلاقة بين من كلٍّ من الإطلاق والتقييد الثبوتيين والاثباتيين**

هذا هو المراد من كلٍّ من الإطلاق والتقييد الثبوتيين والاثباتيين، والان ـ قبل تشخيص نوع التقابل بين هذين ـ ما هي العلاقة بينهما؟

والجواب:

أما الإطلاق الاثباتي، فإنه يدل على الإطلاق الثبوتي، وهكذا بالنسبة إلى التقييد؛ فالتقييد الاثباتي يدل على التقييد الثبوتي، وإليك التوضيح:

عندما يقول المتكلم: «أكرم الفقير»، فإنّ كلمة الفقير مطلقة في عالم البيان والدلالة والاثبات، وهو لم يأت إلا بالطبيعة المجردة عن أي قيد، أي: عن قيد العدالة في مثالنا، وهذا الكلام له دلالة تصورية تكشف عن مدلول تصوري، وهو هنا الصورة الذهنية للفقير، التي لاحظها هذا الحاكم، وهي مطلقة أيضا غير مقيدة بقيد الفقر، وعلى هذا، فالإطلاق الثبوتي يكشف عن الإطلاق الثبوتي ويدل عليه.

وأما إذا قال: «أكرم الفقير العادل»، كان هذا ـ كما تقدم ـ تقييدا اثباتيا؛ فقد جاء بالقيد (العادل) في عالم الالفاظ والبيان والدلالة، وهذا التقييد الاثباتي، أي ذكر قيد (عادل) في الكلام، يدل على أنّ الصورة الذهنية للفقير في عالم الذهن واللحاظ كانت مقيّدة بالقيد الذي برز في عالم الاثبات، وهو العدالة، فكما أن الاثبات مقيَّدٌ، فالثبوت مقيد أيضا.

### ٣. التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين

بعد أن عرفنا حقيقة كل من الإطلاق والتقييد الثبوتيين والاثباتيين، وشخَّصنا العلاقةَ بين كل واحد منهما ومقابله، ندخل إلى صلب تشخيص نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين والاثباتيين، إذ لا شك في أن الإطلاق والتقييد متقابلان إثباتا وثبوتا، فيقع الكلام في تشخيص نوع هذا التقابل.

وقبل أن نشخص نوع التقابل، لابدّ من أن نستذكر أقسام التقابل التي مرَّت علينا في علم المنطق؛ فإنّ التقابل تارةً، يكون بين أمرين وجوديّين، كالتضادّ بين الاستقامة والانحناء، وهذا تقابل المتضادين، وأخرى، يكون تقابلا بين أمر وجودي وأمر عدمي، كالتقابل بين وجود البصر وعدمه، وهذا هو التقابل بين النقيضين. وثالثةً، يكون من التقابل بين وجود صفة في موضع معيّن وعدمها في ذلك الموضع مع كون الموضع قابلًا لوجودها فيه، من قبيل البصر والعمى، فإنّ العمى ليس عدم البصر ولو في جدار، بل عدم البصر في كائن حيٍّ يمكن في شأنه أن يبصر، وهذا ـ كما تقدم في علم المنطق ـ من تقابل الملكة وعدمها.

هذه ثلاثة أنحاء من التقابل، فما هو نحو التقابل بين الإطلاق والتقييد؟

ولنبدأ بتشخيص نحو التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين، أي: في عالم اللحاظ والذهن بالتفصيل الذي تقدم لهذين وحقيقتهما، فنقول:

#### ثلاثة آراء في المسألة

#### الرأي الأول: تقابل الضدين

ذهب البعض إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين في هذا

العالم، أي: عالم الذهن والعقل واللحاظ كما تقدم، هو تقابل الضدين؛ إذ التقابل في هذا العالم إنما هو بين صورة الفقير وصورة الفقير العادل في الذهن.

ويعتمد هذا الرأي على ما اختاره من حقيقة للاطلاق الثبوتي؛ فقد اختار أن المطلق هو أيضا لحاظ خصوصية زائدة، وهي (لحاظ عدم القيد)، فالمائز عند هذا للاطلاق أمر وجودي كما كان المائز للتقييد كذلك، فمائز التقييد لحاظ القيد في الصورة الذهني، ومائز الإطلاق لحاظ عدم القيد في الصورة، فكلا المتقابلين أمر وجودي، فيكون تقابلهما من تقابل الضدين.

وكما ترى؛ فهذا الذي تقدم هنا، كلُّه مبنيٌّ ـ كما قلنا ـ على القول بأنَّ حقيقة الإطلاق الثبوتي أمر وجودي هو لحاظ عدم القيد، ومن الواضح بطلان هذا الرأي ببطلان ما ذهب إليه من حقيقة الإطلاق الثبوتي؛ فقد قلنا وأثبتنا أن حقيقة هذا هي أمر عدمي، وهو عدم لحاظ القيد، وليست أمرا وجوديا هو لحاظ عدم القيد.

**الرأي الثاني: تقابل النقيضين**

وأما إذا قلنا بأن حقيقة الإطلاق الثبوتي ليست أمرا وجوديا، وإنما هو أمر عدمي هو عدم لحاظ القيد زائدا على لحاظ الصورة والطبيعة والماهية، وهو ما ذهبنا إليه وأثبتناه، فإن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين سيدور أمره بين تقابل النقيضين وتقابل الملكة وعدمها؛ إذ من الواضح أن التقابل سيكون في مثل هذه الحالة بين أمرين أحدهما وجودي (وهو التقييد)، والاخر عدمي (وهو الإطلاق).

وحينئذ نقول: إذا كان الإطلاق عدم لحاظ القيد مطلقا، أي: سواء

أأمكن التقييد أم لا، فمن الواضح أن التقابل بين هذا الاطلاق والتقييد سيكون من تقابل النقيضين، أي: تقابل البصر وعدم البصر.

**الرأي الثالث: تقابل الملكة وعدمها**

وأما إذا قلنا بأن حقيقة الإطلاق الثبوتي هي عدم لحاظ القيد في موطن يمكن فيه ذلك، أي: يمكن فيه التقييد، فسيكون التقابل بينه وبين التقييد من تقابل العدم والملكة، كالتقابل بين العمى والبصر، وهو التقابل بين وجود شيء وعدمه في مورد قابل للاتّصاف بذلك الشيء؛ فإنّ العمى ليس عدم البصر مطلقاً، وإنّما هو عدم البصر في موضع قابل للاتّصاف بالبصر كالإنسان، ومن ثمَّ، لا يصحّ أن نصف الجدار بالعمى؛ لأنّه ليس من شأنه الاتّصاف به.

ولو قلنا بهذه المقالة هنا، فسيكون التقييد بمثابة البصر، والإطلاق بمثابة العمى؛ فإنه عدم لحاظ القيد، ويكون التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين من تقابل البصر والعمى لا من تقابل البصر وعدم البصر كما كان عليه الرأي الثاني. فانتبه.

**٤. التقابل بين الإطلاق و التقييد الاثباتيين**

وأما التقابل بين الإطلاق و التقييد الاثباتيين، فإنه مما لا شك فيه أنه من تقابل العدم و الملكة. فالتقابل بين (الدليل) المطلق و(الدليل) المقيّد هو بمثابة التقابل بين العلم والجهل، وبين البصر والعمى؛ فإن الدليل إنما يكون مطلقا في (عالم الدلالة) في حالة ما إذا كان المتكلم قادرا على التقييد ولم يقيد، لا مطلقا؛ أمكنه التقييد أم لم يمكنه.

وعليه، فسيكون التقابل بين الإطلاق والتقييد الاثباتيين هو تقابل العدم والملكة، لا تقابل النقيضين.

والحقيقة: إن الاضافة التي جاءت هنا، وهي (في حالة يمكن فيها التقييد)، وهي الاضافة التي حتَّمت نوع العلاقة بين الإطلاق والتقييد الاثباتيين وحددتها بالتقابل بين العدم والملكة، إنما ثبتت مما قلناه سابقا في بيان حقيقة كل من الإطلاق والتقييد الإثباتيين؛ فقد تقدم أن الإطلاق الإثباتي ليس هو مجرد عدم ذكر القيد، كما أن التقييد ليس مجرد ذكر القيد، وإنما قيدنا كلا منهما بحالة ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده بخطابه، ما يعني أن هذين مقيدان بهذا القيد من هذه الناحية، وليسا مطلقين ليكون تقابلهما من تقابل النقيضين. فانتبه.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الإطلاق في المعاني الحرفيّة**

مرَّ بنا أنّ المعانيَ في المصطلح الأصوليِّ تارةً تكونُ معانيَ اسميّةً، كمدلول (عالِم) في: «أكرم العالِم»[١]، وأخرى معانيَ حرفيةً، كمدلولِ صيغةِ الأَمر في نفسِ المثال[٢].

ولا شكَّ في أنّ قرينةَ الحكمةِ تجري على المعاني الاسميةِ، ويثبتُ بها إطلاقُها[٣]، وأمّا المعاني الحرفيةُ[٤]، فقد وقعَ النزاعُ في إمكانِ ذلك بشأنِها، مثلًا: إذا شككْنا في أنّ الحكمَ بالوجوبِ هل هو مطلقٌ وثابتٌ في

---

(١)فهو من المعاني الاسمية حسب ما تقدم من تعريفها، بانها المعاني التي يتمكن الذهن من تصورها بصورة مستقلة بلا حاجة إلى تصور غيرها من الطرفين أو الاطراف.

(٢)وقلنا: إن الصيغ (الهيئات) كلها معان حرفية لا يمكن تصورها مستقلا في الذهن، بل لابد لذلك من تصور طرفيها؛ لأنها سنخ معان رابطة ونسبية.

(٣)بلا خلاف في البين.

(٤)بأقسامها، وهي الحروف والهيئات كما تقدم.

كلِّ الأحوال، أو في بعضِ الأحوالِ دونَ بعضٍ، فهل يمكنُ أن نطبّقَ قرينةَ الحكمَةِ على مفادِ (أكرم) في المثالِ ـ وهو الوجوبُ المفادُ على نهجِ النسبةِ الطلبيةِ والإرساليةِ[١] ـ لإثبات أنّهَ مطلقٌ، أو لا؟

وسيأتي توضيحُ الحالِ في هذا النزاعِ في الحلقةِ الثالثةِ إن شاء اللهُ تعالى، والصحيحُ فيه إمكانُ تطبيقِ مقدّماتِ الحكمةِ في مثلِ ذلك[٢].

**التقابل بين الإطلاق والتقييد**

اتّضحَ ممّا ذكرناهُ أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالمِ اللحاظِ، وفي[٣] مقامِ الثبوت، والتقييدُ هنا[٤] بمعنى: لحاظِ القيد[٥]، والإطلاق[٦] بمعنى: عدمِ لحاظِ القيد[٧].

---

(١)للفعل (أكرم) مادة وهيئة، ومادته معنى اسمي يمكن فيه إجراء قرينة الحكمة كما تقدم، فيثبت بها أن الاكرام بكل أقسامه واجب، وإنما الكلام في صيغة الفعل وهيئته، فهل يمكن أن نقول ان الاكرام الذي ثبت أنه مطلق من حيث المادة واجب مطلقا من حيث الاحوال أم لا؟ فالكلام من حيث الأحوال لا أقسام الاكرام وأنواعه، فهو ثابت ببركة إجراء قرينة الحكمة في المادة كما قلنا؛ لأنها معنى اسمي لا حرفي ليقع فيها الخلاف، وتكون محلا للكلام في ما نحن فيه. فانتبه رجاء.

(٢)وسيأتي هناك أساس الاشكال، مع رد مناسب له بعونه تعالى.

(٣)هذا العطف للتفسير؛ فعالم اللحاظ هو مقام الثبوت، وهو عالم الذهن وهو عالم النفس، ما شئت، فعبر.

(٤)عالم اللحاظ والثبوت.

(٥)وقد تقدم توضيح ذلك بالتفصيل في محله، وأعدناه في التوضيح.

(٦)في عالم اللحاظ والثبوت أيضا.

(٧)فمائز الاطلاق الثبوتي أمر عدمي هو عدم لحاظ القيد، وليس أمرا وجوديا هو لحاظ عدم القيد، فانتبه، فإنه أساس ما سيأتي من تشخيص التقابل بين الاطلاق

وهناك ـ أيضاً ـ إطلاقٌ وتقييدٌ في عالمِ الدلالةِ، وفي مقامِ الإثبات[١]، والتقييدُ هنا[٢] بمعنى: الإتيانِ في الدليلِ بما يدلُّ على القيد[٣]، والإطلاق[٤] بمعنى: عدمِ الإتيانِ بما يدلُّ على القيدِ، مع[٥] ظهورِ حالِ المتكلّمِ في أنّه في مقام بيانِ تمامِ مرادِه بخطابه.

والإطلاق الإثباتيُّ يدلُّ[٦] على الإطلاق الثبوتيِّ، والتقييدُ الإثباتيُّ يدلُّ على التقييد الثبوتيِّ.

ولا شكّ في أنّ الإطلاق والتقييدَ متقابلان ثبوتاً وإثباتاً[٧]، غير أنّ التقابلَ على أقسام:

فتارةً، يكونُ بين أمرينِ وجوديّين، كالتضادِّ بينَ الاستقامةِ والانحناء.

---

والتقييد الثبوتيين.

(١)هذا عطف تفسير أيضا؛ فعالم الدلالة هو عالم الاثبات وعالم اللفظ، وعالم البيان، وعالم الدلالة، ما شئت، فعبر.

(٢)في عالم الاثبات.

(٣)لا يشترط أن يكون ما يدل على القيد لفظا، وإن كنا نمثل له باللفظ عادة، وإنما هو من باب التمثيل لا الحصر؛ إذ يكفي الاتيان بأي شيء يدل على القيد وإن لم يكن لفظا.

(٤)في هذا العالم، أي: عالم الاثبات والدلالة.

(٥)هذه عبارة مهمة جدا في توضيح المراد بكل من الاطلاق والتقييد الاثباتيين، وكان لها القول الفصل في بيان نوع التقابل بين الاطلاق والتقييد في عالم الدلالة والاثبات كما رأينا بالتفصيل، فكان التقابل من تقابل الملكة وعدمها لا تقابل النقيضين. فانتبه، ولا تغفل.

(٦)ويكشف.

(٧)ولا كلام في ذلك ولا خلاف.

وأخرى، يكونُ بين وجودٍ وعدمٍ، كالتناقضِ بينَ وجودِ البصرِ وعدمِه[١].
وثالثةً، يكونُ بين صفةٍ في موضعٍ معيّنٍ وعدمِها في ذلك الموضعِ، مع كونِ الموضعِ قابلًا لوجودِها فيه، من قبيلِ: البصرِ والعمى[٢]؛ فإنّ العمى ليس عدمَ البصرِ ولو في جدارٍ، بل عدمُ البصرِ في كائنٍ حيٍّ يمكنُ في شأنه أن يُبصرَ.

وعلى هذا الأساسِ[٣]، إختلفَ الأعلامُ في أنّ التقابلَ بين الإطلاقِ والتقييدِ الثبوتيينِ[٤]من أيٍّ واحدٍ من هذه الأنحاء.

ومن الواضحِ على ضوءِ ما ذكرناه أنّه ليس تضادّاً؛ لأنّ[٥]الإطلاقَ الثبوتيَّ ليس أمراً وجوديّاً، بل هو عدمُ لحاظِ القيد، ومن هنا، قيل تارةً: بأنّه من قبيلِ تقابلِ البصرِ وعدمِه[٦]، فالتقييدُ بمثابةِ البصرِ، والإطلاق بمثابةِ عدمِه[٧]، وقيلَ أُخرى: إنّه من قبيلِ التقابلِ بينَ البصرِ والعمى،

---

(١)هل لاحظتَ؟ بين البصر وعدمه لا بين البصر والعمى. فانتبه.

(٢)البصر والعمى، وليس بين البصر وعدمه. فانتبه.

(٣)أي: على أساس: أولا: حقيقة كل من الاطلاق والتقييد الثبوتيين والاثباتيين، وثانيا: أساس وجود ثلاثة أنواع من التقابل.

ولم يذكر المصنف التقابل بين المتضايفين لأنه لم يقل به أحد في المقام، فلم يكن ملزم لذكره في المقام.

(٤)الكلام فعلا في الثبوتيين.

(٥)هذا هو الذي ذكرناه ونتكلم الان على ضوئه.

(٦)أي: تقابل النقيضين.

(٧)وهو قائم ـ كما تقدم في الشرح ـ على أساس أنه لا يشترط في الاطلاق أن يكون عدم ذكر القيد حيث يكون ممكنا، وإنام هو عدم ذكر القيد مطلقا، فيكون التقابل من تقابل النقيضين.

فالتقييدُ بمثابةِ البصر، والإطلاق بمثابةِ العمى[١].

وأمّا التقابلُ بين الإطلاق والتقييدِ الإثباتيين، فهو من قبيلِ تقابلِ البصر والعمى بدونِ شكّ، بمعنى: أنّ الإطلاق الإثباتيَّ الكاشفَ عن الإطلاق الثبوتيِّ هو عدمُ ذكرِ القيدِ في حالةٍ يتيسّرُ للمتكلّم فيها ذكرُ القيد، وإلّا، لم يكنْ سكوتُه عن التقييدِ كاشفاً عن الإطلاق الثبوتيِّ[٢].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

من جملة تطبيقات جريان الإطلاق في المعاني الحرفية، ما يلي:

لو قال الشارع: «إذا زالت الشمس، فصلِّ» أو «إذا استطعت، فحجّ»، فمن الواضح أنّ الزوال في المثال الأوّل والاستطاعة في المثال الثاني قيدان، ولكن هل هما قيدان للمادّة، التي هي معنى اسميّ، وهي الواجب في المثالين، أي: الصلاة والحجّ، أم هما قيدان للهيئة، التي هي معنى حرفيّ، وهي الوجوب المستفاد من هيئة «صلِّ» و«حجّ»؟ وبعبارة أخرى: هل هما قيدان للواجب أم للوجوب؟

بالإمكان ـ ثبوتاً ـ أن يكون القيد قيداً للحكم والوجوب، وأن يكون قيداً للواجب. والمتبع في تعيين أحد الأمرين ظهور الدليل بحسب مقام الإثبات.

في مثل هذه الحالة تظهر الثمرة، فإن قلنا بإمكان الإطلاق والتقييد في

---

(١)وهو قائم ـ كما تقدم في الشرح ـ على أساس أنه يشترط في الاطلاق أن يكون عدم ذكر القيد حيث يكون ممكنا، وليس هو عدم ذكر القيد مطلقا، فيكون التقابل من تقابل الملكة وعدمها، كالتقابل بين العمى والبصر. فانتبه.

(٢)فيكون التقابل من تقابل البصر والعمى.

المعاني الحرفية، ومنها: هيئة الفعل، فسنُرجع قيد الزوال والاستطاعة إلى الهيئة؛ لأنه ظاهر الكلام، وقد قلنا: إن المتبع هو الظهور العرفي، فيكون الصحيح أن المقيد هو وجوب الصلاة ووجوب الحجّ.

ما يعنيه الكلام السابق، هو: أنه لا وجوب لصلاة الظهر أو الحجّ قبل الزوال والاستطاعة؛ لأنّ المقيّد عدم عند عدم قيده، ومن ثمّ، لو كان عند المكلّف ماء قبل الزوال، وهو يعلم أنّه لو أراقه، لا يحصل على ماء للوضوء بعد الزوال، فإنه لا إثم عليه في إراقة الماء؛ إذ لا وجوب للصلاة قبل الزوال ليحتفظ بالماء لأجله.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بعدم إمكان الإطلاق والتقييد في المعاني الحرفية؛ ومنها هيئة الفعل، كما في المثالين المتقدمي الذكر؛ لأنّا سوف نضطرّ إلى إرجاع كلّ القيود التي يتبادر رجوعها إلى الهيئة إلى المادّة، ما يعني بالتبع: أنّ الزوال والاستطاعة في المثالين سيكونان قيدا للواجب، أي: الصلاة والحجّ، ومن ثمَّ يجب على المكلف الاحتفاظ بالماء في المثال السابق؛ لأنّه مقدّمة للواجب؛ فإن الوجوب حسب الفرض متوجّه إليه قبل الزوال؛ إذ لا قيد يقيده بعد أن أرجعنا القيد للمادة، فالوجوب مطلق على هذا غير مقيد بالزوال، فالصلاة واجبة الان، والزوال قيد للواجب لا للوجوب؛ لعدم إمكان رجوع القيد إليه.

وهذا من قبيل ما لو قيل: «إذا رأيت الهلال، فصم»، فإن بنينا على إمكان الإطلاق والتقييد في المعاني الحرفية، فستكون رؤية الهلال قيداً لوجوب الصوم، فيتوجّه الوجوب إليه من حين الغروب، نعم، زمان الواجب هو الفجر، وفائدة توجّه الوجوب من الغروب هو وجوب تهيئة مقدّمات الواجب إن وجدت.

أمّا لو بنينا على عدم الإمكان، فستكون الرؤية قيداً للواجب، أي الصوم، فقبل الفجر لا وجوب للصوم لتجب تهيئة مقدّماته.

**التطبيق الثاني**

قال المصنف في بحوث في علم الأصول (الهاشمي): «بقي أن نشير في خاتمة البحث إلى التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين، أي: بحسب عالم اللحاظ، وانّه من أي أقسام التقابل.

ذكر السيد الأستاذ أن التقابل بينهما تقابل التضاد، وهذا مبنيٌّ منه على أن الإطلاق عبارة عن...، كما أن التقييد عبارة عن لحاظ دخله، فهما أمران ...لا يجتمعان، وهو معنى التضاد.

وأفاد المحقق النائيني ﭭ أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فهو يسلِّم أن الإطلاق عدم القيد، ولكنه يقول بأنه عبارة عن عدم التقييد في...».[(١)]

المطلوب:

راجع هذا النص بدقة، مستفيدا مما تقدم من المصنف في بحثنا، وحاول أن تكمل العبارات الثلاث التي أسقطناها عمدا من العبارة، ويمكنك بعد الإجابة الرجوع إلى التقريرات؛ لتجد صحة أو سقم ما ذكرته.

**التطبيق الثالث**

ذكر المصنف ﭭ في بحوث في علم الأصول (الهاشمي): «إن الإطلاق إنّما يعني: استكشاف عدم دخل القيد في المرام ثبوتا لعدم ذكره في موضوع الحكم إثباتا، فهو انتقال من عدم القيد إثباتا إلى عدم دخله ثبوتا».[(٢)]

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص٤١٠.

(٢)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، بحث المطلق والمقيد.

إستفد من هذا النص في شرح عبارة من العبارات التي أوردها المصنف في البحث.

**التطبيق الرابع**

لا يمكن التمسك بالإطلاق في الحالات التالية، حاول أن تقتنص سبب ذلك:

١ـ قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ في شموله للعاجزين عن الصلاة.

٢ـ لو كان الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم مّا فذكر حكما مطلقا، ولكن، ضاق الوقت، أو دخل عليه ضيف، أو ابتُلي بسعال، فقطع كلامه.

٣ـ الإطلاق في حالات التقية.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ لا شكّ في جريان قرينة الحكمة في المعاني الإسمية على اختلاف أنواعها، وأما المعاني الحرفية كهيئة «إفعل»، فقد وقعت محلا للنزاع، والصحيح فيه إمكان تطبيق قرينة الحكمة وإستفادة الإطلاق حتى في المعاني الحرفية، وهذا ما سيأتي تفصيله والدليل عليه في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى.

٢ـ الإطلاق والتقييد نوعان: ثبوتي وإثباتي، وبيّنّا حقيقة كل منهما ومعناه، وإن كلاًّ من التقييد والإطلاق الإثباتيين يكشف عن الثبوتيين.

٣ـ التقابل بين الثبوتيين ليس تقابل الضدين؛ إذ أن الإطلاق الثبوتي ليس أمرا وجوديا بل هو أمر عدمي، وهو عدم لحاظ القيد كما ذكرنا سابقا، ولهذا قيل: إنهما متقابلان تقابل المتناقضين، وقيل: إنهما متقابلان تقابل العدم والملكة.

٤ـ وأما التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين، فهو ـ بلا شك ـ من

تقابل العدم والملكة؛ إذ أن الإطلاق الاثباتي إنّما هو عدم إبراز ما يدل على القيد فيما لو أمكن ذلك، لا مطلقا، فيكونان من قبيل التقابل بين البصر والعمى لا بين البصر وعدمه.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ أذكر مثالا لمعنى حرفي وقع النزاع في إمكان إستفادة الإطلاق منه بمقدمة الحكمة غير ما ذكر في المتن.

٢ـ وضّح محل النزاع في هيئة «أكرم»، مبينا النتيجة على القول بثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة، وعلى القول بعدم ثبوته.

٣ـ مرّ بنا في البحث السابق قوله قدس سره: «ومثال الثاني: إطلاق الصلاة في«صلّ»، ما الفرق بين ذلك المثال الذي حكم فيه المصنف ﷺ بثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة، وبين ما نحن فيه في مثل «صلّ»؟

٤ـ ما المقصود بالإطلاق والتقييد الثبوتيين؟ وما المقصود بالإطلاق والتقييد الإثباتيين؟

٥ـ حدد نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين والاثباتيين بالدليل.

**ب . إختبارات منظوميَّة**

١ـ ما فائدة البحث في ثبوت وعدم ثبوت الإطلاق في المعاني الحرفية؟

٢ـ ما هو الدليل على جريان قرينة الحكمة في كل المعاني الإسمية؟

٣ـ قال المصنف أول بحث التقابل بين الإطلاق والتقييد قوله: «اتضح مما ذكرناه. . .»، ما الذي ذكرناه سابقا واتضح به هذا المطلب؟

٤ـ ذهب المصنف ﷺ إلى أن معنى التقييد الإثباتي: هو الاتيان في الدليل بما يدل على القيد، ومعنى الإطلاق، هو: عدم الاتيان بما يدل

على القيد...، فلماذا لم يقل بأن الإطلاق هو الاتيان بما يدل على عدم القيد...؟

٥ـ ذكر المصنف ﵀ أنه لا شكّ في أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين ليس تضادا، بيِّن وجه عدم الشك، ثم بيِّن حالة يكون فيها هذا التقابل تقابل المتضادين.

«الجواب: إذا قلنا بأن الإطلاق الثبوتي إنّما هو لحاظ عدم القيد، فسيكون حينئذ أمرا وجوديا، والتقييد أمر وجودي أساسا، فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد».

٦ـ ذكر المصنف ﵀ أنه لا شك في أن تقابل الإطلاق والتقييد الإثباتيين هو تقابل البصر والعمى، أين الدليل على ذلك من العبارة المذكورة في البحث؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﵀.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، بحث المطلق والمقيد.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص١٨٧وما بعدها. وج٣، ص ٤١٠، ٤٢٧.

٤ـ دراسات في علم الأصول، ج٢، ص٣٢٧ وما بعدها.

٥ـ محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص١٧٣.

٦ـ أجود التقريرات، ج٢، ص٤١٦.

## البحث رقم (٥١)

## الإطلاق (٥)

## الحالات المختلفة لإسم الجنس

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الحالات المختلفة لإسم الجنس» ص١٠٥.

إلى قوله: «الإنصراف» ص١٠٧.

**ثانيا: المدخل**

ذكرنا أن أسماء الأجناس يستفاد منها الإطلاق بقرينة الحكمة، وأن الإطلاق أنواع مختلفة، من البدلي والشمولي، والأحوالي والأفرادي.

وما نريد أن نتناوله في بحثنا الحالي، هو تعيين نوع الإطلاق المستفاد من اسم الجنس في حالاته المختلفة الثلاثة:

الأولى: أن يكون معرفا باللام، كالبيع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

الثانية: أن يكون منكّرا، أي: منوّنا بتنوين التنكير، كما في: «أكرم عالما».

الثالثة: أن يكون خاليا من التعريف والتنكير، كما لو نُوّن بتنوين التمكين، أو أُضيف، كما قد يمثَّل له بقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذىً وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾.

سنتكلم في كل واحدة من هذه الحالات، فنبين المقصود بكل منها، ونوضِّحها، ونمثِّل لها، ثم نذكر نوع الإطلاق فيها.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**المقصود باسم الجنس**

اسم الجنس هو كل لفظ دال على معنى معقول في الذهن يصدق

على أفراد متعددين في الواقع، وهو نوعان: جامد، نحو: رجل، وامرأة، وأسد، وثعلب، وشجرة، وبقرة، ونحو ذلك، ومشتق نحو: حارث، وهمّام، ومنصور، وجميل.

فلفظ (رجل) يدل على معنى الرجولة، ولفظ (امرأة) يدل على معنى الأنوثة، ولفظ (أسد) يدل على معنى الأسدية، وهكذا. ولفظ (حارث) يدل على معنى الحراثة للأرض، ولفظ (همّام) يدل على كثرة الهمِّ، ولفظ (منصور) يدل على النصر، وهكذا.

وكل معنى من هذه المعاني التي تدل عليها هذه الأسماء والأوصاف المذكورة، يصدق على أفراد متعددين من جنس ذلك الاسم أو الوصف؛ فلفظ (رجل) يصدق على أفراد متعددة من جنسه، ولفظ (حارث) يصدق ـ كذلك ـ على أفراد متعددين من جنسه، وكذلك سائر الأسماء والأوصاف المذكورة ونحوها.

إذن، فاسم الجنس هو كل لفظ يدل على معنى ذهني تعددت أفراده في الواقع، هذا هو تعريفه وأحكامه من حيث المعنى، وله أحكامه اللفظية المعروفة، كعدم جواز الابتداء به دون مسوغ؛ لأنه نكرة، وغير ذلك من الأحكام.

و(اسم الجنس) يختلف عن (علم الشخص)؛ فهذا الأخير: اسم يعيِّن مسماه تعيينا مطلقا، فهو لفظ دل على معنى معقول في الذهن وليس له في الواقع إلا فرد واحد.

وعلى هذا، فهو يلتقي مع اسم الجنس في أن كلا منهما يدل على معنى ذهني معقول، ويفترق عنه في أنه لا يصدق إلا على فرد واحد في الواقع والخارج، بينما اسم الجنس يصدق في الواقع والخارج على أفراد

متعددة.

وهناك ما يسمى بعلم الجنس، الذي يشبه اسم الجنس من جهة، ويشبه علم الشخص من جهة أخرى؛ إذ يشبه اسم الجنس من حيث معناه، وهو كونه اسما شائعا في أفراد جنسه شأنه في ذلك شأن اسم الجنس، إلا أن اسم الجنس روعي فيه المعنى الذهني وتعدد الأفراد في الخارج والواقع، بينما علم الجنس لم يراع فيه إلا ذلك المعنى الذهني ـ وهو الجنس ـ دون اعتبار للأفراد، فنقول للأسد هذا أسامة؛ يعني: هذا مسمى جنس الأسدية، فروعي فيه هذا المعنى الذهني ـ وهو جنس الأسدية ـ بقطع النظر عن تعدد أفراده في الواقع والخارج.

هذا تعريفه، وله أحكامه اللفظية التي تشابه أحكام علم الشخص، ولا نريد الخوض في ذلك؛ فإنه خارج عن محل الكلام.

**حالات ثلاثة لاسم الجنس**

ومحل كلامنا ليس إلا اسم الجنس، فنقول:

هناك حالات مختلفة لاسم الجنس:

١ـ أن يكون اسم الجنس مطعما بدالٍّ إضافي، وهو لام التعريف، مثل (الفقير) في: «أكرم الفقير»، أو (البيع) و(الربا) في قوله تعالى: ﴿وأحلّ اللّه البيع وحرّم الرّبا﴾.

٢ـ أن يكون اسم الجنس مطعما بدالٍّ إضافي أيضا، ولكنه تنوين التنكير، كما لو قال: «أكرم فقيرا»، أو: «أعتق رقبة».

**المقصود بتنوين التنكير في المقام**

ويجب التنبيه على أننا هنا نقصد معنى آخر لتنوين التنكير؛ فإن تنوين التنكير عند النحاة هو ما يلحق الاسماء المبنية لغرض التمييز بين معرفتها

ونكرتها، كما في: «مررت بسيبويهَ وسيبويهٍ آخر»؛ فإن تنويه سيبويه الثاني يخرجه عن كونه كلمة مبنية، أي: يجعلها نكرة؛ فإنّه يجعله غير مميَّز ومعروف.

هذا هو تنوين التنكير عند النحاة، إلا أن ما يعنيه المصنف في المقام معنى آخر لتنوين التنكير؛ فهو يقصد به ما يطعِّمُ المعنى بحيثية الوحدة، فهو التنوين الذي يدل على معنى الوحدة، فمثلا: لو قيل: أكرم رجلا، فالرجل هنا باعتباره مطلقا دالّ على طبيعة الرجل، ولكن، وجد هنا دال آخر في اللفظ، وهو التنوين، فالتنوين يطعم اللفظ بمعنى آخر، وبدلالة اخرى؛ إذ يجعله دالا على معنى إضافي، وهو حيثية الوحدة، فقولنا: «أكرم رجلا»، يكون دالا على الرجل، علاوة على كونه واحدا غيرَ معين.

وبتعبير آخر: أنّ الإطلاق هنا إطلاق بدلي وليس إطلاقا شموليا؛ لأن طبيعة الفقير حينما تتقيد بقيد الوحدة المستفاد من تنوين التنكير، لا يمكن أن تنطبق إلا على فرد واحد، ولكنه فردٌ غيرُ معيَّن.

٣ـ أن يكون خاليا من التعريف والتنكير، من قبيل: أن يكون اسم الجنس منونا بتنوين التمكين، أو مضافا.

**المقصود بتنوين التمكين في المقام**

ومرة أخرى، المقصود من تنوين التمكين الذي يقصده المصنف غيره عند النحويين؛ فعند هؤلاء هو التنوين الذي يلحق الأسماء المعربة المتمكنة من الاسميةِ في حالاتها الثلاث، أعني: الرفع، والنصب، والجر؛ بغرض تمييز هذه الأسماء عن أخوتها من الأسماء غير المتمكنة من الإسمية، وهي التي تكون فيها حركة الإعراب في حالتي الجر والنصب واحدة، من قبيل: جمع المؤنث السالم.

ومثال تنوين التمكين عند النحويين: «جاء رجلٌ»، و«رأيت رجلاً»، و«مررت برجلٍ»، وهكذا.

هذا هو المقصود به عند النحويين، وأما عند المصنف، فإن المقصود بتنوين التمكين أمر آخر، وهو التنوين غيرُ الدالِّ على الوحدة، وهو كل تنوين لم يُفِد معنى الوحدة في مدخوله، وبعبارة أخرى: لم يقصد به معنى الوحدة، كما في قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾.[1]

هذه هي الحالات الثلاث لاسم الجنس، ونلاحظ أنه قد طعم في الحالتين: الأولى والثانية بشيء ودال إضافي، بينما جاء بدون التطعيم في الثالثة.

**مفاد الحالات الثلاثة لاسم الجنس**

ولننظر الآن إلى الحيثيات التي طَعَّمَت اسمَ الجنس، وما أثَّرَته على المعنى، حسب التسلسل المذكور في الكتاب، فنقول:

**١. بالنسبة إلى الحالة الثانية**

أمّا بالنسبة إلى الحالة الثانية، فإن الحيثية التي طُعم بها معنى اسم الجنس فأصبح نكرة، فالمعرف أنها حيثية الوحدة؛ لأنّ النكرة موضوعة للطبيعة المقيّدة بقيد الوحدة، ويكون الدال على قيد الوحدة وحيثيتها هو التنوين، كما في : «أكرم عالماً».

وما سيترتب على الكلام المتقدم، هو أن الإطلاق المستفاد من قرينة الحكمة في هذه الحالة الثانية سيكون إطلاقا بدليا لا شموليا.

والوجه في ذلك، هو أن النكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد

---

(١)البقرة: ٢٦٣.

الوحدة، ولهذا، لا يمكن أن يكون الإطلاق شمولياً حين ينصبّ الأمر على نكرة، كما في المثال المتقدم «أكرم عالماً»؛ وذلك لأنّ طبيعة عالم ـ مثلًا ـ حين تتقيَّد بقيد الوحدة، فإنها لن يمكنها أن تنطبق على أكثر من واحد، أيِّ واحد، وهو معنى الإطلاق البدليّ كما تقدم في بيان الفرق بين الشمولي والبدلي من الإطلاقات.

**٢. بالنسبة إلى الحالة الأولى**

وأما بالنسبة إلى الحالة الأولى، وهي حالة اسم الجنس الذي يكون مطعَّما بلام التعريف، فإنَّ الحيثية التي طُعِّم بها اسمُ الجنس في هذه الحالة هي حيثيةُ التعيين؛ إذ عندما يكون اسمُ الجنس معرفة، فهذا يعني: أنه يطعم بحيثية التعيين، ونعني بذلك: أن اللام عندما تدخل على اسم الجنس، فإنها عادة تعيِّن مدلول مدخولها، فعندما يقال: «ائتني بالكتاب»، فاللام هنا تعيِّن هذا الكتاب، وتطبقه على صورة معروفة، مألوفة، مأنوسة لنا في ذهننا، وهي الكتاب المعهود.

**كيف تكون الصورة مألوفة لنا، مأنوسة في ذهننا في المقام؟**

ولكن، السؤال الذي يجب طرحه في المقام، يتجه نحو توجيه كون الصورة مألوفة لنا، مأنوسة في ذهننا في المقام.

والجواب:

يكون ذلك بثلاث طرق:

**الأولى: العهد الحضوري (حضور الصورة فعلا)**

كما في العهد الحضوري، حيث يقول: «إيتني بالكتاب»، ويكون المقصود بالكتاب كتابا حاضرا فعلا؛ كأن يكون جديد الشراء مثلا، أو يقول: «أكرم الفقير»، عندما يعني به: الواقف على الباب.

واللام هنا عيّنت معنى ما دخلت عليه، وطبَّقَته على هذه الصورة المأنوسة المألوفة للفقير؛ وذلك بواسطة العهد الحضوري.

**الثانية: العهد الذكري (سَبقُ ذكر الصورة)**

كما في صورةٍ تمَّ ذكرُها في الكلام سابقا، كما لو قلت أولا: «رأيت كتابا لشرح الحلقة الثانية اسمه ...»، ثم تقول: «ينبغي أن أشتري الكتاب»، قاصدا بهذا الكلام ذلكَ الشرحَ والكتابَ الذي تقدم ذكره في الكلام السابق. وهذا هو العهد الذكري.

**الثالثة: العهد الذهني مثلا (استئناس ذهني خاص)**

وأمّا الطريقةُ الثالثةُ لتعيين مدخول اللام، فتكون بواسطة تطبيق مدخولها على صورة ذهنية خاصة؛ وذلك عبر استئناس ذهني خاص أو عام.

ومثال الاستئناس الذهني الخاص ما نسميه بالعهد الذهني، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾.[1]؛ فإنَّ ممّا لا شكَّ فيه أنَّ هذا ينصرف إلى نبينا الأكرم ﷺ؛ لأن الصورة الخاصة للرسول موجودة في الذهن، والعهدُ هنا عهدٌ ذهنيٌّ؛ فاللام عينت مدلول الرسول بهذه الصورة الذهنية الخاصة المألوفة لدينا.

ومثال الاستئناس الذهني العام، ما نسميه بلام الجنس، كما في: الكنز، الحنطة، الشعير، الذهب، وغيرها؛ فإنَّ في الذهن لكلِّ جنس انطباعات معيّنة تشكِّل لوناً من الاستئناس العامِّ الذهنيِّ بمفهوم ذلك الجنس، فإن قيل: «نار»، دلَّت الكلمة على ذات المفهوم. وإن قيل: «النار»، وأريد باللام لام الجنس، أفاد ذلك تطبيق هذا المفهوم على حصيلة تلك الانطباعات، وبذلك يصبح معرفة، أي: معيَّنا بدخول اللام.

---

(١)النساء: ٥٩.

واسمُ الجنس في هذه الحالة الثانية بمصاديقها، يصلح للاطلاق الشمولي؛ وذلك في الحالات التي لم يتحقق فيها مانع من جريان قرينة الحكمة، فإذا جرت، كما في قولنا: «أكرم الفقير»، أثبتت الإطلاق الشمولي.

**٣. بالنسبة إلى الحالة الثالثة**

وأما بالنسبة إلى الحالة الثالثة، وهي حالة اسم الجنس الذي يكون منوّنا بتنوين التمكين، كما في (قولٌ) في قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى﴾، فإنّ القول هنا منون بتنوين التمكين، وفي هذه الحالة، يكون اسم الجنس خاليا من التطعيم بالتعريف أو بالتنكير، أي: يكون خاليا من حيثية الوحدة ومن التعريف باللام.

واسم الجنس في هذه الحالة الخالية من حيثية الوحدة ومن التعريف باللام، يصلح للاطلاق الشمولي كما كان الحال عليه في الحالة الأولى؛ وذلك في الحالات التي لم يتحقق فيها مانع من جريان قرينة الحكمة، فإذا جرت، كما في قوله تعالى: ﴿قولٌ معروف...﴾، أثبتت الإطلاق الشمولي في كلمة (قول).

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الحالات المختلفة لاسم الجنس**

ممّا ذكرناهُ، يتّضحُ أنّ أسماءَ الأجناس لا تدلُّ على الإطلاق بالوضع[١]، بل بالظهورِ الحاليِّ[٢]، وقرينةِ الحكمة.

---

(١)بناء على ما اخترناه، من عدم وضع اسم الجنس للطبيعة بشرط الاطلاق، وإنما للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد.

(٢)الحالي السياقي العام، الذي يقتضي أن ما يريده يقوله، الذي يدل بالالتزام على ان (ما لا يقوله لا يريده). وقوله: «وقرينة الحكمة» التالي عطف تفسيري.

ولاسمِ الجنسِ ثلاثُ حالاتٍ:

الأولى: أن يكونَ معرَّفاً باللام، من قبيلِ كلمةِ (البيع) في: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

الثانيةُ: أن يكونَ منكّراً، أي: منوّناً بتنوينِ التنكير[1]، من قبيلِ: كلمةِ (رجل) في: «جاء رجلٌ»، أو: «جِئْني برجلٍ».

الثالثةُ: أن يكونَ خالياً من التعريفِ والتنكيرِ، كما في حالةِ كونهِ منوّناً بتنوينِ التمكين[2]أو كونه مضافاً.

ويُلاحَظُ: أنّ اسمَ الجنسِ يبدو بوضعِه الطبيعيِّ، وبدونِ[3]تطعيمٍ لمعناه في الحالةِ الثالثة، بينما يطعّمُ في الحالةِ الثانية بشيءٍ من التنكيرِ، وفي الحالةِ الأولى بشيءٍ من التعريف.

أمّا[4]الحيثيةُ التي طُعِّم بها مدلولُ اسمِ الجنسِ في الحالةِ الثانيةِ فأصبحَ نكرةً، فالمعروفُ أنّها حيثيةُ الوحدة؛ فالنكرةُ موضوعةٌ للطبيعةِ المأخوذةِ بقيدِ الوحدة، ولهذا، لا يمكنُ أن يكونَ الإطلاق شموليّاً حين ينصبُّ الأمرُ على نكرةٍ، مثل: «أكرم عالماً»؛ وذلك لأنّ طبيعةَ عالم مثلًا حين تتقيّدُ بقيدِ الوحدةِ، لا يمكنُ أن تنطبقَ على أكثرِ مِن واحدٍ، أيِّ واحدٍ، وهو معنى الإطلاق البدليّ.

وأمّا الحيثيةُ التي طُعِّم بها مدلولُ اسمِ الجنسِ في الحالةِ الأولى فأصبحَ معرفةً، فهي التعيين؛ فاللام تُعيِّنُ مدلولَ مدخولِها وتطبِّقُهُ على

---

(١)بالتعريف الذي تقدم من قبل المصنف ﵀، لا بتعريف النحويين لهذا التنوين.

(٢)بالتعريف الذي تقدم من قبل المصنف ﵀، لا بتعريف النحويين لهذا التنوين.

(٣)عطف تفسير.

(٤)وما تأثير الحيثيات المطعمة لاسم الجنس على المعنى ونوع الاطلاق؟

صورةٍ مألوفةٍ، إمّا بحضورها فعلًا كما في العهدِ الحضوريِّ، وإمّا بذِكرِها سابقاً كما في العهدِ الذكريِّ، وإما باستئناسٍ ذهنيٍّ خاصٍّ بها كما في العهد الذهنيِّ، وإمّا باستئناسٍ ذهنيٍّ عامٍّ بها كما في لامِ الجنس؛ فإنّ في الذهنِ لكلِّ جنسٍ انطباعاتٍ معيّنةً تشكّلُ لوناً من الاستيناسِ العامِّ الذهنيِّ بمفهومِ ذلك الجنس. فان قيل: «نار»، دلّت الكلمةُ على ذاتِ المفهوم، وإن قيل: «النار»، وأُريد باللام لامُ الجنسِ، أفاد ذلك تطبيقَ هذا المفهومِ على حصيلةِ تلك الانطباعاتِ، وبذلك يصبحُ معرفةً.

واسمُ الجنس في حالةِ كونه معرفةً[١]، وكذلك في الحالةِ الثالثة، التي يخلو فيها من التعريف والتنكير معاً، يصلحُ[٢] للإطلاقِ الشموليِّ، ولهذا، إذا قلتَ: «أكرمِ العالمَ»، جرَتْ قرينةُ الحكمةِ لإثباتِ الإطلاق الشموليِّ في كلمةِ (العالِم).

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

في الاستبصار عن أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسولَ الله، إني ظاهرت من امرأتي، فقال: أعتق رقبة...».[٣]

بناء على ما تعلمناه في البحث، يمكننا أن نجيب على السؤالين التاليين مع التوجيه، فنقول:

---

(١)وهو أولى الحالات الثلاث.

(٢)أي: لو لم يمنع مانع من جريان قرينة الحكمة كما هو واضح، وإلا، لم يثبت إطلاقه إطلاقا شموليا.

(٣)الاستبصار، ج٤، ص٥٧.

أـ هل يجب على المظاهر أن يعتق كل رقبة موجودة حين صدور الحكم؟

والجواب:

لا يجب؛ لعدم الإطلاق الشمولي، فالإطلاق في «رقبة»ـ وهو من الحالة الثانية المذكورة في البحث ـ لا يمكن أن يكون شموليا في الحديث؛ لما طُعم به إسم الجنس في هذه الحالة من الوحدة.

ب ـ هل يجوز أن يعتق المظاهر طفلا؟

والجواب:

نعم يجوز؛ للاطلاق الأفرادي؛ فإن «رقبة»، شاملة لكل ما يصدق عليه اللفظ من هذه الجهة.

**التطبيق الثاني**

قال العلامة في التذكرة «إذا حابى المريض في البيع والشراء، كان العقد صحيحا، ولا يمنع ذلك صحة العقد في قول عامة أهل العلم، لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾».[(١)]

المقصود بالمحاباة في البيع، هو: أن يبيع المريض بأقل من سعر المثل حبّا بالمشتري، فوقع الكلام حينئذ في صحة هذا البيع، فذهب عاّمة أهل العلم ـ بادعاء العلامة في التذكرة ـ إلى الصحة؛ لعموم ـ أي: إطلاق ـ كلمة «البيع» في قوله تعالى المذكور؛ فإنَّ إطلاقه شمولي، مستوعبٌ لكافَّة مصاديق البيع، وواحد من هذه المصاديق، هو ما وقع من المريض.

---

(١)تذكرة الفقهاء، العلامة، ج٢، ص٥١٧.

**سادسا: خلاصة البحث**

تعرضنا في هذا البحث لبيان الحالات الثلاثة لاسم الجنس، ونوع الإطلاق فيها، وهذه الحالات هي:

١ـ أن يكون معرّفا باللام، فيطعّم اسم الجنس هنا بحيثية التعيين على اختلاف أقسامه الثلاثة: العهد الحضوري، والذكري، والذهني، واسم الجنس في هذه الحالة يصلح للاطلاق الشمولي.

٢ـ أن يكون منكَّرا، أي: منوَّنا بتنوين التنكير، ولكن ليس ذلك التنوين المصطلح عند علماء العربية، بل بمعنى: ما يطعِّمُ المعنى بحيثية الوحدة، فهو التنوين الذي يدل على معنى الوحدة ، كما في قولنا: «أكرم عالما».

واسم الجنس هنا لا يمكن أن يكون مطلقا بالإطلاق الشمولي؛ فإن تلك الحيثية المذكورة تمنع من ذلك؛ فإنها حيثية الوحدة، فيكون الإطلاق بدليا.

٣ـ أن يكون خاليا من التعريف والتنكير المذكورين في الحالتين السابقتين، كما في حالة كونه منوَّنا بتنوين التمكين، أو كونه مضافا إلى نكرة مثلا.

والحكم هنا هو الحكم في الحالة الأولى؛ فإن إسم الجنس هنا أيضا صالح للاطلاق الشمولي ليشمل جميع مصاديقه، فإذا جرت قرينة الحكمة، ثبت الإطلاق الشمولي فيها.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ أذكر الحالات الثلاثة المختلفة لاسم الجنس، مبينا ما تمتاز به كل حالة عن الحالة الأخرى.

٢ـ ما المقصود بتنوين التنكير وتنوين التمكين الواردين في المتن؟ وهل هو ما يقصده علماء العربية؟

٣ـ ما هي الحيثية التي طعّم بها اسم الجنس في الحالة الثانية المذكورة في البحث؟ وما تأثيرها على نوع الإطلاق المستفاد من إسم الجنس فيها؟

٤ـ ما هي الحيثية التي طعم بها اسم الجنس في الحالة الأولى المذكورة في البحث؟ وما نوع الإطلاق فيها؟

٥ـ ما نوع الإطلاق المستفاد من اسم الجنس في الحالة الثالثة؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما فائدة وجود حالات مختلفة لاسم الجنس في اللغة؟

٢ـ ما الفائدة من تحديد نوع الإطلاق في الحالات المختلفة لاسم الجنس؟

٣ـ ذكر المصنف ﷺ ما نصه: «لا يمكن أن يكون الإطلاق شموليا حين ينصبُّ الأمرُ على نكرة، مثل: أكرم عالما»، ألا يصدق «عالما» على كل عالم، فيكون شاملا لجميع مصاديق العالم؟ أليس هذا هو الإطلاق الشمولي؟ فكيف ذهب المصنف ﷺ إلى ما ذهب إليه؟ بيِّن رأيك.

٤ـ ألا توجد حالة رابعة لاسم الجنس غير الحالات الثلاث المتقدمة؟ «راجع بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج ٧، ص٥٤٢».

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص٤٣٣وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٥٣٣ وما

بعدها.

٤ـ الاستبصار، ج٤، ص٥٧.

٥ـ تذكرة الفقهاء، العلامة، ج٢، ص٥١٧.

## البحث رقم (٥٢)

## الإطلاق (٦)

## الإنصراف

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الإنصراف» ص١٠٧.

إلى قوله: «الإطلاق المقامي» ص١٠٨.

**ثانيا: المدخل**

بعد أن أوضحنا في البحوث السابقة أن الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها من الألفاظ الموضوعة للمعاني الكلية، إنّما هو مستفاد بقرينة الحكمة لا بالوضع؛ لما ذكرناه من عدم وضعها للطبيعة بشرط الإطلاق، بل هي موضوعة لذات لطبيعة ليس إلاّ، وبعد أن تكلمنا في البحث السابق عن الأنس الذهني العام والخاص، وعن تأثيره في نوع الإطلاق، نتناول في بحث هذا اليوم بعض الحالات التي وقع الكلام في انعقاد الإطلاق فيها وعدمه؛ بسبب الكلام في تمامية وعدم تمامية مقدمات الحكمة، وهذا ما نبحثه تحت عنوان (الإنصراف).

سنعرّف في هذا البحث (الإنصراف)، وأنه أنس ذهني خاص بين اللفظ وحصة خاصة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، ثم نتعرض إلى تقسيمه باعتبار منشئه إلى قسمين، وهما:

**الأول:** الإنصراف الحاصل من كثرة وجود تلك الحصة الخاصة.

وسنقول هنا بأنه لا يمنع الإطلاق.

**الثاني:** الإنصراف الحاصل من كثرة استعمال الطبيعة في تلك الحصة الخاصة.

وسنذكر هنا أنه على ثلاث مراتب، وسيتبين في كل هذه المراتب

الثلاثة كون الإنصراف مانعا من انعقاد مقدمات الحكمة وتماميتها.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

تقدّم الكلام عن الاستيناس الذهني العام والخاص بسبب دخول اللام على اسم الجنس، ورأينا أنه لم يمنع من انعقاد الإطلاق وتمامية قرينة الحكمة، وإن كان له تأثير في نوع الإطلاق المستفاد من اسم الجنس، العهد الذهني العامّ المتمثّل بلام الجنس.

وما نريده الان، هو البحث عن سببين آخرين للاستيناس الذهني بحصة خاصة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، وهو ما نسميه الانصراف.

الانصراف حالة معينة في اللفظ ، قد تؤدّي إلى عدم تمامية مقدمات الحكمة، ويقصد بالانصراف أنس الذهن بحصة خاصة من حصص الطبيعة التي وضع اللفظ لها، وهذا الأنس يقع نتيجة ملابسات وظروف تحيط باللفظ، فتوجب انصرافه إلى تلك الحصة المأنوسة، وتبادرها إلى الذهن عند سماع اللفظ المطلق، دون المعنى العام الموضوع له اللفظ، هذا بحسب المعنى.

**الانصراف بحسب سببه نحوان**

ويقسم الانصراف بحسب سببه إلى نحوين، وهما:

**١. الانصراف بسبب غلبة الوجود**

والمقصود به: أن يكون الانصراف إلى الحصة الخاصة ناشئا من غلبة وجود هذه الحصة في الخارج، فعندما نستعمل لفظة (عالم) مثلا في أوساطنا الحوزوية، فإن المتبادر إلى الذهن من هذه اللفظة المطلقة هو حصة خاصة من حصص المعنى العام المطلق للعالم، وهذا الانصراف

سببه غلبة وجود هذه الحصة من الحصص في أجوائنا التي نعيشها.

**٢. الانصراف بسبب كثرة الاستعمال**

والمقصود به أن يكون الانصراف إلى الحصة الخاصة ناشئا من كثرة استعمال اللفظ المطلق في الحصة الخاصة التي ينصرف إليها اللفظ على طريقة تعدد الدال والمدلول في البداية مثلا؛ كما في قولنا: «أكرم العالم الديني»؛ فإن الحصة هنا مستفادة ـ كما تقدم ـ على نحو الاستعمال الحقيقي من مجموع دالين ومدلولين، وكل منهما استعمل في معناه الموضوع له، وهو الطريقة التي عبرنا عنها بطريقة تعدد الدال والمدلول في الاستعمال، كما تقدم، إلا أن الاستفادة من هذه الطريقة بكثرة، قد يؤدي في بعض الحالات إلى ألفة وعلقة وارتباط أقوى بين لفظ (العالم) وبين الحصة (وهي عالم الدين) من علاقة اللفظ بسائر حصصه، من عالم الكيمياء، وعالم الفيزياء، وعالم الرياضيات، وغيرها من الحصص؛ إلى درجة أننا لو استعملنا اللفظ لوحده، ولم نستفد من طريقة تعدد الدال والمدلول، فإن الذهن ينصرف إلى الحصة الخاصة (عالم الدين)؛ نتيجة لذلك الانس.

هذان نحوان للانصراف بسبب ملابسات وظروف خاصة، فهل يمنع الانصراف من انعقاد قرينة الحكمة بحيث لا يستفاد الإطلاق من اللفظ الصالح له؟

**الانصراف الذي يؤثر على الإطلاق**

والسؤال الذي ينبغي على الأصولي البحث عن جواب عنه في المقام، هو أن الانصراف هل يوجب ثلم الإطلاق بمنعه عن انعقاد وتمامية قرينة الحكمة أم لا؟

والجواب:

**الانصراف بسبب كثرة الوجود لا يؤثر على الإطلاق**

أما الانصراف الذي ينشأ من كثرة الوجود، فإنه لا يؤثر على انعقاد قرينة الحكمة واستفادة الإطلاق من اللفظ الصالح للاطلاق، فالمقتضي موجود، وهو صلاحية اللفظ لإفادة الإطلاق، والمانع مفقود.

أما بالنسبة إلى المقتضي، فإن المقصود به لما كان صلاحية اللفظ للانطباق على جميع حصصه، فمن الواضح أن هذه الصلاحية محققة موجودة حتى في حالات الانصراف؛ فإن الانصراف لا يؤثر على هذه الصلاحية أبدا، وهو ما نحسه بالوجدان.

وأما بالنسبة إلى مسألة أن المانع مفقود، فلأن المفروض أن الأنس الحاصل بين اللفظ والحصة لم ينشأ بالأساس من اللفظ أصلا، وإنما من صرف كثرة الوجود، فلماذا يؤثر على المقتضي المتقدم الذكر ليمنع تأثيره؟!

وبعبارة أخرى: تبقى علاقة اللفظ بحصصه الأخرى على ما كانت عليه قبل الانصراف، وهذا يعني: عدم مانعية الانصراف من انعقاد الإطلاق من اللفظ الذي لم تزل صلاحيته للدلالة على المطلق كما هو المفروض.

وعلى هذا، فكثرة الوجود لم تؤثر، لا على المقتضي، وهو صلاحية اللفظ للانطباق على جميع حصصه، ولا على المانع؛ فإنّ الانس الحاصل من كثرة الوجود لا علاقة له باللفظ لكي يخلق مانعا من تأثير المقتضي.

**حالات الانصراف بسبب كثرة الاستعمال وتأثيرها على انعقاد الإطلاق**

وأما بالنسبة إلى النوع الثاني من الانصراف، وهو الناشئ من كثرة

الاستعمال بالصورة المتقدمة الذكر، ففيه عدّة حالات، وهي:

**الحالة الأولى: النقل من المعنى المطلق الأول وهجرانه**

أن تبلغ كثرة استعمال اللفظ في الحصة بسبب تعدُّد الدال والمدلول مثلا بحيث توجب نقل اللفظ من معناه الأول العام الذي يدل على الحصص بمجموعها إلى معنى جديد، وهو خصوص معنى الحصة التي ينصرف اليها، من قبيل: استعمال لفظة (الامام) في إمام الصلاة؛ فلفظة (الامام) وضعها الواضع اللغوي إلى مطلق من يؤم الناس ويقودهم، إلا أن كثرة استعمال اللفظ في الحصة الخاصة (إمام الصلاة)، أوجبت نقل هذه اللفظة من ذلك المعنى العام إلى حصة من حصص هذا المعنى، فيكون اللفظ منقولا هنا، بحيث يهجر الوضع القديم للفظ في معناه الصالح للاطلاق.

وفي هذه الحالة، فإنه لا إشكال في عدم دلالة اللفظ على معناه المطلق عندما يستعمل بدون القرينة، أعني: بدون الدال الآخر الذي كان يستعمل معه في بداية الاستعمالات، وإنما يدل على خصوص الحصة؛ إذ صار اللفظ منقولا، فلا يبقى للفظ صلاحية الدلالة على الإطلاق؛ بعد أن هجر المعنى الأول، الذي كان صالحا للاطلاق ببركة قرينة الحكمة، وعلى هذا، فالمقتضي من أساسه ينتفي، لا أن الأنس الذهني في هذه الحالة يكون مانعا.

**الحالة الثانية: حالة الوضع التعيُّني**

وأما الحالة الثانية من درجات الأنس الذهني بين اللفظ وبين حصته الخاصة، فهي أن تبلغ قوة الأنس المتقدم بسبب كثرة الاستعمال إلى نشوء علقة لغوية بين اللفظ وبين الحصة، إلى درجة تصبح فيها هذه

الحصة معبِّرةً عن معنىً جديدٍ يدلُّ عليه اللفظ.

والحقيقة: إن ما نتكلم عنه هنا، هو ما عبرنا عنه في ما سبق بالوضع التَعيُّنيّ، الذي قلنا: إنه ينشأ من كثرة الاستعمال في البداية على طريقة تعدد الدال والمدلول، وتكرُّرها إلى درجة توجب القرن الأكيد بين اللفظ وبين الحصة، بحيث يكون اللفظ دالا على هذا المعنى لوحده بدون القرينة ولا الدال الاخر، وبعبارة أخرى: إلى درجة توجب أن يكون اللفظ موضوعا لهذا المعنى بالوضع التعيني، الناشئ من كثرة الاستعمال.

وفي هذه الحالة، مادام المعنى الأول لم يهجر ـ وإلا رجعنا إلى الحالة الأولى المتقدمة ـ فإن اللفظ سيكون من المشترك اللفظي؛ فهو موضوع أولا للمعنى الذي كان صالحا للإطلاق والتقييد، أي: للطبيعة المحفوظة في الإطلاق والتقييد، ثم وضع وضعا تعينيا جديدا للمعنى الجديد، وهو معنى الحصة التي أصبح ينصرف إليها، فيكون مشتركا لفظيا يتبع أحكامه، التي منها عدم انعقاد الإطلاق؛ فإنه يكون مجملا غير ظاهر في أحد المعنيين إلا بقرينة، فمن أين يأتيه الإطلاق؟!

**الحالة الثالثة: صلاحية الأنس الخاص للقرينية**

وأما الحالة الثالثة، فهي درجة أخرى من درجات شدة الأنس بين اللفظ وبين الحصة الخاصة؛ بحيث إنّ كثرة استعمال اللفظ في الحصة الخاصة لا توجب نقل اللفظ من معناه العام السابق إلى الحصة كما كانت عليه الشدة في الحالة الأولى، كما أنها لا توجب وضعا تعينيا جديدا بالنسبة إلى هذه الحصة، كما كانت عليه الشدة في الحالة الثانية، وإنما تؤدي إلى نشوء علاقة بين اللفظ وبين هذه الحصة، ونشوء درجة من الاقتران بينهما، ولكن ليست شديدة بحيث تخلق وضعا جديدا، وإن

كانت من القوة بحيث تصلح لأن تكون قرينة على إرادة الحصة الخاصة عند استعمال اللفظ بدون الدال الآخر.

ويتضح مما قلناه في وصف العلقة الذهنية والأنس الذهني الخاص بين اللفظ والحصة الخاصة، أنه لا سبيل إلى انعقاد الإطلاق في هذه الحالة؛ إذ من الواضح أن قرينة الحكمة لن يمكنها الجريان مع وجود ما يدل على القيد في الكلام، وتلك العلاقة والأنس الخاص في هذه الحالة الثالثة قد فرضنا أنه وصل إلى درجة يصلح فيها للقرينية.[(١)]

---

(١)**سبب ثالث من أسباب الانصراف**

وقد تعرض المصنف في خارج بحثه الشريف إلى سبب ثالث من أسباب الانصراف قائلا: «الأمر الثالث من أسباب الانصراف، هو مناسبات الحكم والموضوع العرفيّة الموجودة في الخطاب؛ وذلك بأن يفرض أنّ الخطاب متعرّض لعملية أو تشريع، وهذه العملية عرفيّة لها تطبيق عرفي أو تشريع له جذور عرفية، والعرف بما هو مركوز عنده من مناسبات، له نحو استيناس بمقدار هذه العمليّة، وبحدود هذا التشريع، وحيث أنّ استيناسه يكون بين الحكم وبين حصة معينة، لذلك ينصرف ذهنه إلى الحصة الخاصة، مثلا: إذا قيل: (الماء مطهّر)، فالمطهريّة حكم له منشأ عرفي، والمركوز في ذهن العرف، إنّ الماء المطهّر يجب أن لا يكون قذرا في نفسه، فيفهم من دليل المطهّريّة بمناسبة الحكم والموضوع، أنّ المراد من الماء المطهّر، هو الماء الطاهر في نفسه، لا النجس، فينصرف لفظ الماء إلى هذه الحصة الخاصة، وهذا الانصراف نشأ من مناسبات الحكم والموضوع... .

وهذا الانصراف حجة، ويكون هادما لمقدمات الحكمة، ومانعا لها من الدلالة على الإطلاق؛ لأنّه يوجب ظهورا في الدليل في إرادة المقيّد؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع قرائن لبّية متصلة تكتنف الدليل، وتشارك في ظهوره في مرحلة المدلول التصديقي، وإذا تمّ ظهوره في المقيّد، لم يتمّ الإطلاق حينئذ». (بحوث في

هذا هو الموقف من سببَي الانصراف، وقد اتضح أنه بسببه الأول (وهو كثرة الوجود) لا يصلح مانعا من انعقاد قرينة الحكمة، وأما بسببه الثاني (وهو كثرة الاستعمال) فإنه يصلح لذلك.

**رابعا: متن المادة البحثية**

قد يتكوّنُ ـ نتيجةً لملابساتٍ[١]ـ أنسٌ ذهنيٌّ خاصٌّ بحصّةٍ معيّنةٍ من حصصِ المعنى الموضوعِ له اللفظُ، وهذا الأنسُ على نحوين[٢]:

أحدُهما: أن يكونَ نتيجةً لتواجدِ تلك الحصّةِ في حياةِ الناسِ، وغلبةِ وجودِها على سائرِ الحصص.

والآخرُ: أن يكونَ نتيجةً لكثرةِ استعمال اللفظِ وإرادةِ تلك الحصّةِ على طريقةِ تعدُّدِ الدالِّ والمدلول.

أمّا النحوُ الأوّلُ، فلا يؤثّرُ على إطلاق اللفظِ شيئاً؛ لأنه أنسٌ ذهنيٌّ بالحصّةِ مباشرةً دونَ أن يؤثّرَ في مناسبةِ اللفظِ لها، أو يزيدَ في علاقتِه بما هو لفظٌ بتلك الحصّةِ خاصّةً[٣].

وأمّا النحوُ الثاني[٤]، فكثرةُ الاستعمال المذكورةُ قد تبلغُ إلى درجةٍ

---

علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٥٢٩.

(١)ذكرنا منها في البحث كثرة وجود الحصة، وكثرة الاستعمال في الحصة بتعدد الدال والمدلول .

(٢)بحسب سببه ومنشئه.

(٣)وإنما هو من محض كثرة الوجود.

(٤)فله ثلاث حالات اعتمادا على درجة شدة الانس بالحصة بسبب درجة العلقة بين اللفظ والحصة.

توجبُ نقلَ اللفظِ مِن وضعِه الأوّلِ إلى الوضعِ للحصّةِ[١]، أو تحقّقُ[٢] وضعاً تعيُّنيّاً للّفظِ لتلك الحصّةِ بدونِ نقلٍ[٣]، وقد لا توجبُ ذلك أيضاً، ولكنها تشكّلُ درجةً من العلاقةِ والقرنِ بينَ اللفظِ والحصّةِ؛ بمثابةٍ تصلُحُ أن تكونَ قرينةً على إرادتِها خاصّةً من اللفظ[٤]، فلا يمكنُ حينئذٍ[٥] إثباتُ الإطلاق بقرينةِ الحكمة؛ لأنّها[٦]تتوقّفُ على أن لا يكونَ في كلامِ المتكلّمِ ما يدلُّ على القيد[٧]، وتلك العلاقةُ والأنسُ الخاصُّ[٨]يصلُحُ للدلالةِ عليه.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال الشيخ المظفر في أصول فقهه تحت عنوان «الإنصراف»:

«...وإنّما الشأن في تشخيص الإنصراف أنه من أيِّ النحوين؛ فقد يصعب التمييز أحيانا بينهما؛ للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الإنصراف. وما أسهل دعوى الانصرف على لسان غبر المتثبِّت، وقد لا

---

(١)ويهجر الوضع الأول في الطبيعة. وهذه هي الحالة الأولى، وعليه، فلا تجري قرينة الحكمة.

(٢)كثرة الاستعمال.

(٣)بدون أن يهجر الوضع الأول. وهذه هي الحالة الثانية. وعليه، فلا تجري قرينة الحكمة في هذه الحالة أيضا.

(٤)وهذه هي الحالة الثالثة، ولا نقل ولا وضع في المقام.

(٥)في هذه الحالة الثالثة.

(٦)قرينة الحكمة.

(٧)في كلامه.

(٨)في هذه الحالة الثالثة.

يسهل إقامة الدليل على أنه من أي نوع.

فعلى الفقيه أن يتثبت في مواضع دعوى الإنصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال، وسليقة مستقيمة، وقلّما تخلو آية كريمة، أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدّعى، وهنا تظهر قيمة التضلُّع باللغة، وفقهها، وآدابها، وهو بابٌ يكثر الإبتلاء به، وله الاثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلّتها».[1]

ـ إستفد من هذا النص في مدخل البحث، وفي شرحه، وفي بيان الثمرة المترتبة عليه، وتأثيره على عملية الإستنباط.

**التطبيق الثاني**

ورد في صحيحة ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيبُ الثوبَ، قال: إغسله مرَّتين».

وقد حَمَلَ بعضُهم كلمة «البول» على بول الإنسان؛ مدَّعين عدم وجوب الغَسل من بول غيره من الحيوان غير مأكول اللحم، محتجّين بانصراف الكلمة (البول) إلى حصة خاصة، وهي بول الإنسان؛ لكثرة الابتلاء به، وندرة الابتلاء بغيره من الأبوال.

وقد رفض ذلك السيد الإمام قدس سره في كتاب طهارته بقوله: «والظاهر منها [الصحيحة] أن الحكم لنفس طبيعته [البول]، وقلّة الابتلاء ببول غير الإنسان، وكثرة الابتلاء ببوله، لا توجب الإنصراف، كما لا تنصرف سائر المطلقات عن الأفراد القليلة الابتلاء بها».[2]

---

(١)أصول الفقه للمظفر قدس سره، ص١٤٥.

(٢)كتاب الطهارة، السيد الإمام قدس سره، ج٣، ص٤٧٣.

**التطبيق الثالث**

قال المصنف ﷺ في بحوث في شرح العروة الوثقى:

«الجهة الثانية: في المسكرِ المائعِ غيرِ المتعارفِ شربُه خارجا: وهذا عنوان ذكره السيد الأستاذ لتطِهير الإسبرتو، وقد يستفادُ من كلماته عدة نكات في مقام إثبات طهارته:

...الثانية: دعوى الإنصراف في المطلقات إلى المتعارف، كموثق عمار عنه ﷺ: (ولا تُصلّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله)... .

والتحقيق: ...، إن مقتضى انصراف إطلاق عنوان المسكر إلى ما هو المتعارف شربه، إن كان بلحاظ أنَّ القسم الآخر نادر ولاوجود له عادة في عصر صدور النصوص، فيرد عليه: إن مجرَّد ندرة الوجود في عصر صدور النصّ لا توجب الإنصراف، ما دامت نسبة انطباق جامع المسكر بما هو مفهوم على الفرد النادر وغيره بنحو واحد. . .». [1]

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث ظاهرة (الإنصراف)، وهو أنس ذهني خاص بحصة معينة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ.

٢ـ ثم تكلمنا عن تأثير هذا الإنصراف على انعقاد قرينة الحكمة، فقمنا ـ لأجل هذا الغرض ـ بتقسيمه إلى قسمين باعتبار منشئه:

الأول: ما نشأ عن كثرة وجود الحصة الخاصة، وذهبنا هنا إلى عدم تأثير ما نشأ من هذا المنشأ من الإنصراف على انعقاد قرينة الحكمة؛ لأنه

---

(١)بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٣٥٨.

«ملاحظة: قد يمكن للسيد الخوئي ﷺ أن يرد المصنف ﷺ بما ذكره في بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٥٢٧ـ٥٢٨، فراجع».

لا يؤثر في مناسبة اللفظ للمطلق.

الثاني: ما نشأ عن كثرة استعمال اللفظ المطلق في الحصة الخاصة بطريقة تعدد الدال والمدلول، أي: مع القرينة، ولكنها حذفت شيئا فشيئا من الكلام.

٣ـ وقسمنا الإنصراف الناتج من هذا المنشأ الأخير إلى ثلاثة أقسام؛ باعتبار قوة وشدة العلقة والأنس الناشيء بين اللفظ وبين الحصة، وهي:

الأول: ما يكون الأنس الذهني فيه قويا جدا بحيث يوجب النقل وهجران المعنى الأول.

الثاني: ما يكون الأنس الذهني فيه قويا، ولكن لا بحيث يوجب النقل، ولكنه في نفس الوقت يوجب وضعا جديدا تعيُّنيا في الحصة، فيكون مشتركا لفظيا.

الثالث: ما يكون الأنس الذهني فيه أقل من المرتبتين السابقين، إلاّ أنه من القوة بحيث يصلح أن يكون قرينة على إرادة المقيد.

وفي كل هذه الدرجات الثلاثة يسبب الإنصراف هدم قرينة الحكمة وعدم انعقاد الإطلاق.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما هو (الإنصراف)؟

٢ـ قُسّم الإنصراف باعتبار منشئه إلى قسمين، أذكرهما ممثلا لكل منهما.

٣ـ هل يؤثر الإنصراف الناشيء من كثرة الوجود على انعقاد مقدمات الحكمة؟ لماذا؟

٤ـ قُسّم الإنصراف الناشىء من كثرة الاستعمال إلى ثلاث درجات، أذكرها، ممثلا لكل منها.

٥ـ هل يؤثر الإنصراف الناتج من كثرة الاستعمال على انعقاد مقدمات الحكمة؟ بين الجواب بالتفصيل.

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ ما المقصود بالمصطلحات التالية:

أـ الملابسات. ب ـ أنس ذهني. ج ـ الأنس الذهني بالحصة مباشرة.

٢ـ ما معنى الإنصراف لغة؟ وما معناه اصطلاحا؟

٣ـ أذكر مثالا لكلا نوعي الإنصراف غير ما ذكرناه في البحث، وحاول أن تكون الأمثلة مستلّة من الروايات.

٤ـ هناك سبب ثالث للانصراف لم يذكره المصنف ﭬ هنا، وذكره في تقريرات درسه الشريف، كبحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٥٢٩، وبحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص٤٣٢. راجع الكتابين للاطلاع عليه، ثم بيانه لسائر الطلاب.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٥٢٧.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص٤٣١ وما بعدها.

٣ـ أصول الفقه للمظفر ﭬ، ص١٤٥.

٤ـ كتاب الطهارة، السيد الإمام ﭬ، ج٣، ص٤٧٣.

٥ـ بحوث في شرح العروة الوثقى للسيد الشهيد ﭬ، ج٣، ص٣٥٨.

٦ـ الوسائل، المبحث (١) من أبواب النجاسات، ج٣٢، والمبحث (٣٤) من أبواب النجاسات، ج٧.

## البحث رقم (٥٣)

## الإطلاق (٧)

## الإطلاق المقامي

### أولا: حدود البحث

من قوله: «الإطلاقُ المقاميّ» ص١٠٨.

إلى قوله: «بعضُ التطبيقاتِ لقرينةِ الحِكمَة» ص١٠٩.

### ثانيا: المدخل

عندما يكون الكلام عن الإطلاق، فلابد ـ لكي يكون الكلام تاما غير منقوص ـ من أن نذكر كلا قسمَيه: الإطلاق اللفظيّ، والإطلاق المقاميّ، وكل ما ذكرناه إلى الآن إنّما كان في الإطلاق اللفظي، وما بقي إلاّ أن نتكلم عن الإطلاق المقامي.

سنذكر هذا النوع الثاني من الإطلاق، وحقيقته، ومنشأه، وما يتوقف عليه من مقدمات، ثم سنذكر ما يختلف فيه عن أخيه السابق: الإطلاق اللفظي.

### ثالثا: توضيح المادة البحثية

ما تقدم من الإطلاق الذي استعرضناه، وعرفنا أنّه يثبت بقرينة الحكمة، وببركة الظهور الحاليّ السياقيّ، نسمّيه (الإطلاق اللفظيّ)؛ في مقابل نحو آخر من الإطلاق هو (الإطلاق المقاميّ).

ولكي يتضح المراد من الإطلاق المقامي، لابد من الرجوع إلى الإطلاق اللفظي وتوضيحه؛ بالتذكير ببعض ما مرَّ بشيء من التحليل، فنقول:

نقصد بالإطلاق اللفظيّ حالة وجود صورة ذهنيّة للمتكلّم، في حالة صدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة، ففي مثل هذه

الحالة، إذا تردَّدنا في هذه الصورة، هل أنّها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الذي سيق للتحدّث عنها؟ كان مقتضى الظهور الحاليّ السياقيّ المستفاد ببركة قرينة الحكمة، في أنّ المتكلّم يبيّن تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد، هو الإطلاق، وهذا هو الإطلاق اللفظيّ؛ وإنما كان لفظيا مع اعتماده على الظهور الحالي السياقي وقرينة الحكمة؛ من باب أنّه يرتبط بمدلول اللفظ؛ فلولا هذا المدلول والصورة الذهنية للألفاظ، لما انعقد هذا النحو من الإطلاق.

وعلى هذا، فيمكن أن نقول في مورد الإطلاق اللفظي: إن فائدته وثمرته هي نفي شيء لو كان ثابتاً، لكان قيداً في الصورة الذهنيّة التي يتحدّث عنها اللفظ، كما في المثال الذي اعتدنا ضربه في المقام، وهو قول القائل: «أكرم الفقير»؛ فإننا بإجرائنا الإطلاق اللفظي ببركة قرينة الحكمة، ننفي قيد العدالة في الصورة الذهنية التي أخطرها المتكلم باللفظ.

**المقصود بالإطلاق المقاميّ**

وأمّا الإطلاق المقاميّ، فإن الهدف منه وفائدة إجرائه ليس نفي شيء لو كان ثابتاً، لكان قيداً في الصورة الذهنيّة التي يتحدّث عنها اللفظ، وإنّما يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً، لكان صورةً ذهنيّةً مستقلّةً، وعنصراً آخر في الكلام.

ومثاله: لو قال المتكلّم: «الفاتحة جزء في الصلاة، والركوع جزء فيها، والسجود جزء فيها»، وسكت، وأردنا أن نثبت بعدم ذكره لجزئيّة السورة أنّها ليست جزءاً من أجزاء الصلاة، كان هذا إطلاقاً مقاميّاً.

**ما يتوقّف عليه ثبوت الإطلاق المقاميّ**

ويتوقّف الإطلاق المقاميّ المتقدم الذكر على ظهور حالي سياقي من نوع ثالث، ليس هو الذي ابتنت عليه قاعدة احترازية القيود، وهو أن ما

يقوله يريده، ولا هو الذي ابتنت عليه قرينة الحكمة، وهو إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، وإنما هو ظهور المتكلّم في كونه في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة في المثال المتقدم الذكر، فيجب ـ لإجراء الإطلاق ـ من إحراز ذلك؛ إذ ما لم يحرز ذلك، لا يكون عدم ذكره لجزئيّة السورة كاشفاً عن عدم جزئيّتها، وأما مجرّد استعراضه لعدد من أجزاء الصلاة، فإنه لا يكفي لإحراز ذلك، بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينة خاصّة على أنّه في هذا المقام.

وبعبارة أخرى: إنّما يمكن التمسّك بالإطلاق المقامي فيما إذا ثبت أنّ المتكلّم في مقام استيعاب تمام أجزاء الصلاة وقد سكت عن جزئية ما شككنا في جزئيته، كسورة في المثال المتقدم، أو القنوت مثلا، لأنّ نفس الدليل الذي يدلّ على أنّه في مقام استيعاب تمام أجزاء الصلاة، مع سكوته عن جزئية السورة أو القنوت مثلا، يدلّ بالالتزام على أنّ ما سكت عنه ليس جزءا، وإلّا، لكان مخالفا لظهور حاله في أنّه في مقام استيعاب تمام أجزاء الصلاة.

ولكن الدليل الذي يدلّ على أنّ المتكلّم في مقام استيعاب تمام أجزاء الصلاة في مثالنا اتفاقيٌّ؛ أي: ليس مما تقتضيه القاعدة، فهو قد يحصل، وقد لا يحصل، كما لو قال: «غسل الوجه جزء من الوضوء»، فليس ثمّة ما يدل على أنّه في مقام استيفاء تمام أجزاء الموضوع، وهذا بخلاف الظهور الحالي السياقي الذي كان الأساس للإطلاق اللفظي، فإنّه ثابت على القاعدة في كل مورد تصدّى فيه المتكلّم لإبراز تمام موضوع الحكم المدلول بكلامه؛ فإنّ ظاهر حال المتكلم أنّه بيّن تمام موضوع ذلك الحكم، ولهذا، يكون الإطلاق اللفظي على القاعدة ظهورا عاما ليس

بحاجة إلى عناية خاصة.

وهذا بخلاف الإطلاق المقامي؛ فإنّه باعتبار كونه مرتبطا بمراد آخر وصورة مستقلة أخرى علاوة على مدلول الكلام، يصبح بحاجة إلى عناية زائدة، وقرينة على أنّه في مقام بيان ذلك المرام وتلك الحيثية والجهة التي لم يبرزها المتكلّم بكلامه الأول الذي تكلّم به.

وبعبارة أخرى: يختلف الإطلاق المقاميّ عن الإطلاق اللفظيّ، في أن الإطلاق اللفظيّ يوجد في موارده ظهور سياقيّ عامّ يتكفّل إثبات أنّ كلّ متكلّم يسوق لفظاً للتعبير عن صورة ذهنيّة، فلا تزيد الصورة الذهنيّة التي يعبّر عنها باللفظ عن مدلول اللفظ، بينما لايوجد في الإطلاق المقاميّ ظهور مماثل، أي: ظهور في أنّ كلّ من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاة أو الوضوء مثلا، فهو يريد الاستيعاب، ولهذا، يحتاج إثبات الإطلاق المقامي إلى قرينة على أنه في مقام بيان ذلك المراد وتلك الصورة التي لم يذكرها بكلامه.[1]

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الإطلاق المقامي**

الإطلاق الذي استعرضْناهُ، وعرفْنا أنّه يثبتُ بقرينةِ الحكمةِ والظهورِ الحاليِّ السياقيِّ، نسمِّيهِ الإطلاق اللفظيَّ[2]؛ تمييزاً لهُ عن نحوٍ آخرَ مِنَ

---

(١)وهذه القرينة في الإطلاق المقامي يمكن أن تكون مثلا قرينة لفظية صريحة، أو أنّها تفهم من ظاهر حال المتلفّظ، كما لو قال الإمام قبل خوضه في ذكر الأجزاء: «ألا أعلّمكم الوضوء؟». وهناك عبائر وكلمات أقلّ من هذه يمكن أن يستظهر منها انّه في مقام استيعاب أجزاء المركب، كالوضوء أو الصلاة في المثالين المذكورين في المتن، ومعرفتها منوطة بالفقيه واستظهاره من الرواية في كلّ مورد بخصوصه، فإن تمّ ذلك، تمّ الإطلاق المقامي، وإلا، فلا.

(٢)ويسمى الاطلاق الحِكَمِيّ أيضا؛ لأنه معتمد على قرينة الحكمة.

الإطلاق لابدّ من معرفتِه، نطلِق عليه اسمَ الإطلاق المقاميّ.

ونقصدُ بالإطلاق اللفظيِّ: حالةَ وجودِ صورةٍ ذهنيّةٍ للمتكلّمِ وصدور الكلامِ منه في مقامِ التعبير عن تلك الصورةِ، ففي مثلِ هذه الحالةِ، إذا تردَّدْنا في هذه الصورةِ؛ هل أنّها تشتملُ على قيدٍ غيرِ مذكور في الكلامِ الذي سيقَ للتحدُّثِ عنها؟ كان مقتضى الظهور الحاليِّ السياقيِّ في أنّ المتكلمَ يبيّن تمامَ المرادِ بالخطابِ مع عدم ذكره للقيدِ، هو الإطلاق، وهذا هو الإطلاق اللفظيُّ؛ لأنّه يرتبطُ بمدلولِ اللفظ[1].

وأمّا الإطلاق المقاميُّ، فلا يُرادُ به نفيُ شيء لو كان ثابتاً، لكان قيداً في الصورةِ الذهنيةِ التي يتحدّثُ عنها اللفظُ، وإنّما يرادُ به نفيُ شيء لو كان ثابتاً، لكان صورةً ذهنيّةً مستقلّةً، وعنصراً آخرَ. فإذا قال المتكلّمُ: «الفاتحةُ جزءٌ في الصلاة، والركوعُ جزءٌ فيها، والسجودُ جزءٌ فيها»، وسكَتَ، وأردنا أن نُثبتَ بعدمِ ذكرِه لجزئيّةِ السورةِ أنّها ليست جزءاً، كان هذا إطلاقاً مقامياً.

ويتوقّفُ هذا الإطلاق المقاميُّ على إحراز أنّ المتكلّمَ في مقامِ بيانِ تمامِ أجزاءِ الصلاة؛ إذ ما لم يُحرزْ ذلك، لا يكونُ عدمُ ذكرِه لجزئيّةِ السورةِ كاشفاً عن عدمِ جزئيّتِها، ومجرّدُ استعراضِه لعددٍ من أجزاءِ الصلاةِ لا يكفي لإحراز ذلك، بل يحتاجُ إحرازُه إلى قيامِ قرينةٍ خاصّةٍ على أنّه في هذا المقام[2].

وبذلك يختلفُ الإطلاق المقاميُّ عن الإطلاق اللفظيِّ؛ إذ في الإطلاق

---

(١)وإن كان يعتمد على الظهور الحالي السياقي، إلا ان هذا الظهور هو الذي يجعل اللفظ ظاهرا في ما تقدم. وقد نبهنا على ذلك قبل ذلك. فانتبه.

(٢)ليتم الظهور الذي يبتني عليه الاطلاق المقامي.

اللفظيِّ يوجدُ ظهورٌ سياقيٌّ عامٌّ يتكفّلُ إثباتَ أنّ كلَّ متكلّمٍ يسوقُ لفظاً للتعبيرِ عن صورةٍ ذهنيةٍ، فلا تزيدُ الصورةُ الذهنيةُ التي يعبِّرُ عنها باللفظ عن مدلولِ اللفظِ، ولا يوجدُ في الإطلاق المقاميِّ ظهورٌ مماثلٌ في أنّ كلَّ من يستَعرضُ عدداً من أجزاءِ الصلاة فهو يريدُ الاستيعابَ[1].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال المحدث البحراني في حدائقه: «عن أبي الحسن ﷺ، وفيها: (ثم يصب الماء على رأسه، وعلى وجهه، وعلى جسده كله، ثم قد قضى الغسل، ولا وضوء عليه)، فإن ظاهرها ـ من حيث إطلاقها، وورودها في مقام البيان وجواب السؤال عن الكيفية ـ عدمُ وجوب الترتيب بين الرأس والجسد».[2]

تأمّل العبارة المتقدمة جيدا، لتجيب عن الأسئلة التالية؛ مستفيدا ممّا تعلّمته من بحوث الإطلاق بنوعيه:

أ ـ ما المراد بقوله: «ظاهرها»؟ وما هو هذا الظهور؟

ب ـ ما نوع الإطلاق الوارد في قوله: «إطلاقها»؟

ج ـ ما الغرض من قوله: «وورودها في مقام البيان، وجواب السؤال عن الكيفية»؟

دـ كيف استفاد المحقق البحراني من هذه الرواية لما ذهب إليه من عدم وجوب الترتيب بين الرأس والجسد؟

---

(١)أي: في مقام بيان تمام أجزاء المركب.

(٢)الحدائق الناظرة، ج٣، ص٧١.

**التطبيق الثاني**

تأمّل الصحيحة التالية؛ إذ يمكن التمسك بها لنفي بعض ما يشك في وجوبه في صلاة الميت، كالقنوت مثلا:

إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الصلاة على الميت، فقال: أمّا المؤمن، فخمس تكبيرات، وأمّا المنافقُ، فأربع، ولا سلام فيها».

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث القسم الآخر من قسمي الإطلاق، وهو الإطلاق المقامي، فذكرنا أولا حقيقة الإطلاق اللفظي، وأنه يعني نفي قيد محتمل الدخول في مراد المتكلم الجدّي، وسبب كونه لفظيا، وقلنا: إن السبب هو ارتباط هذا القسم بمدلول اللفظ.

٢ـ ثم انتقلنا إلى بيان الإطلاق المقامي والمراد منه، وأنه نفي شيء ليس قيدا في مراد المتكلم ومرامه، وإنّما هو مراد ومرام آخر غير ما بينه من مراد، ومثّلنا لذلك بمسألة أجزاء الصلاة.

٣ـ ثم انتقلنا إلى بيان الأساس الذي يقوم عليه الإطلاق المقامي، وهو إحراز أن المتكلم في مقام بيان تمام مراماته ومراداته، وفي مثال الصلاة: في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة، وهذا ما نحتاج فيه إلى قرينة وعناية خاصة، وبهذا يختلف عن الإطلاق اللفظي أيضا؛ حيث لا يحتاج إلى هذه القرينة الخاصة، بل يكفي فيه الظهور السياقي العام في أنه في مقام بيان تمام مراده ـ لا تمام مراداته ـ بكلامه.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلّمية**

١ـ عرِّف الإطلاق اللفظيَّ، ذاكرا منشأ تسميته باللفظي.

٢ـ عرِّف الإطلاق المقاميَّ، ذاكرا مثالا له.

٣ـ ما هو الأساس الذي يتوقف عليه الإطلاق المقامي؟ وهل يكفي فيه مجرد استعراض المتكلم لعدد من أجزاء المركب الذي يتكلم عنه؟

٤ـ بماذا يختلف الإطلاق اللفظي عن الإطلاق المقامي؟

٥ـ إشرح قوله ﵀: «ومجرد استعراضه لعدد من أجزاء الصلاة لا يكفي لإحراز ذلك».

**ب. إختبارات منظوميَّة**

١ـ كيف صار الإطلاقُ المقاميُّ إطلاقا؟

٢ـ أليس الإطلاق المقامي مبنيا على ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه؟ فلماذا لا يكون إطلاقا لفظيا بعد ابتناء الإطلاق اللفظي على نفس هذا الظهور؟

٣ـ كيف يحرز أن المتكلم في مقام بيان تمام أجزاء المركب، كالصلاة والوضوء في المثال؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٥٢٩ وما بعدها.

٢ ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص ٢٣٢ وما بعدها.

٣ـ مدارك الأحكام، ج٣، ص١٦٦ـ١٦٧.

٤ـ الحدائق الناظرة، ج٣، ص٧١.

٥ـ الوسائل، الباب (٥) من أبواب صلاة الجنازة، ح٥.

## البحث رقم (٥٤)

## الإطلاق (٨)

## بعض التطبيقات لقرينة الحكمة

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «بعضُ التطبيقاتِ لقَرينةِ الحِكمَة» ص١٠٩.

إلى قوله: «العُموم» ص١١١.

**ثانيا: المدخل**

نتناول في هذا البحث بعضَ التطبيقات العمليَّة لقرينة الحكمة، فنستعرضُ بعض الحالات التي يمكن التمسك فيها بالإطلاق اللفظي لا المقامي؛ لنفي ثبوت بعض القيود المُحتملة.

ويتم ذلك بناء على أن دلالة الأمر على الوجوب ليست بالوضع، وإنما بقرينة الحكمة، على ما سنوضحه في هذا البحث، ونثبت ـ بعد ذلك ـ أنَّ مقتضى إطلاقِ الأمرِ هو أنه وجوبٌ نفسيٌّ لا غيريّ، وتعيينيٌّ لا تخييريّ، وعينيٌّ لا كفَائيّ، كلّ ذلك بعد أن نوضح المراد من كل واحد من أنواع الوجوب هذه، وكيفية اقتضاء الإطلاق لذلك.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

يمثل هذا البحث بعض التطبيقات لقرينة الحكمة، التي مضى حقيقتُها، وما لها من تأثير في إثبات الإطلاق اللفظي، وفي هذا البحث، سنتعرض إلى تطبيقاتٍ أخرى لهذه القرينة تعينُ السامعَ في تعيينِ مرادِ المتكلّم، وأنَّه مطلق لا مقيد، وأنه أي نوع من أنواع الإطلاق المختلفة.

**١. إثبات دلالة الأمر على الوجوب بقرينة الحكمة**

هذا هو أول التطبيقات التي يذكرها المصنف في المقام لقرينة الحكمة، وهي إمكان التمسك بها لإثبات أنَّ المرادَ من الأمر الوجوبُ لا

الاستحباب، وإليك التفاصيل:

إذا وجه المولى إلينا أمرا من الأوامر، فإننا إمّا أن نحرز نوع هذا الأمر، وأنه على نحو الوجوب أو الاستحباب بأية طريقة من الطرق المعتبرة؛ من قبيل: إقامة القرينة على إرادة أحد النوعين، فالمتَّبَعُ حينئذ هذا الفهم في تعيين نوع الأمر.

ويقع الكلامُ كلُّه في حالة ما إذا توجه الأمر ولم نحرز نوع الطلب؛ وأنه وجوبي على نحو اللزوم، أم استحبابي غير لزومي، فما هو الموقف حينئذ من هذا الأمر؟ وهل نتعامل معه على أنه لزوميٌّ أم غير لزومي؟ وهل هناك قاعدة يمكن الرجوع إليها في تحديد الموقف ذاك؟

وأعتقد أنّك لاحظت أن هذا السؤال قد وُجه إلينا من قبلُ، وذلك عندما كنا نتكلم عما يدل عليه الأمر مادة وصيغة (هيئة)، وقد تكلمنا في ذلك بالتفصيل، وقلنا: إن الأمر مادة وصيغة يدل على الطلب بما يتناسب مع المادة؛ إذ يكون الطلب بالمعنى الاسمي، وبما يتناسب مع الصيغة؛ إذ تدل على الطلب بالمعنى الحرفي، أي: ما عبرنا عنه بالنسبة الطلبية والارسالية.

وتقدم ـ أيضا ـ أن هذا الطلب الذي تدل عليه المادة والهيئة هو طلب على نحو اللزوم مادة وهيئة؛ للتبادر.

وعندما نقول: للتبادر، نستذكر أن التبادر علامة الحقيقة في الألفاظ مادة وهيئة، ما يعني: أننا ننطلق في إثبات اللزوم للأمر مادة وهيئة مما اخترناه سابقا، من أن الأمر موضوع للطلب والنسبة الطلبية أو الإرسالية، فيكون اللزوم مدلولا تصوريا لا تصديقيّا.

هذا كله تقدم، إذا، علامَ العودةُ مرَّةً أخرى لطرح السؤال نفسه؟!

**والجواب:**

أولا: نحن نبحث عن مسألة تصلح تطبيقا لقرينة الحكمة كما هو محل البحث، وها نحن نطرح هذه المسألة بما يتناسب أن تكون تطبيقا من تطبيقات قرينة الحكمة.

وثانيا: للكلام عما اختاره بعض الأصوليين؛ من أن دلالة الأمر مادة وهيئة على اللزوم ليست بالوضع، خلافا لما تقدم، واخترناه، وإنما هي بقرينة الحكمة، فيكون اللزوم مدلولا تصديقيا لا تصوريا يثبت بالتبادر.

وهذا التطبيق كله يعتمد على عدم قولنا بما قلناه سابقا؛ من وضع الأمر مادة وهيئة للطلب اللزومي للتبادر، وإنما هو موضوع لطبيعة الطلب؛ التي تتناسب مع الطلب اللزومي والطلب الاستحبابي، وإن شئت، فعبِّر بقولك: للطبيعة المهملة، أو الماهية، التي يمكن أن يعرض عليها اللزومُ مرة والاستحبابُ مرة أخرى، بما يشبه جدا ما تقدم من وضع اسم الجنس للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد.

نعم، هذا صحيح، بل وأكثر من ذلك، وهو أن هناك شبها آخر في المقام بين المسألتين، وهو أنَّ المائزَ للزوم الأمر عدمي، وهو عدم إرادة الجواز والتقييد، فيما المائز لعدم اللزوم أمر وجودي، وهو إرادة الجواز، ولك أن تعبر بما كنا نعبر به في اسم الجنس؛ من ان مائز الإطلاق عدم لحاظ أي خصوصية أخرى، فيما مائز التقييد لحاظ خصوصية هي القيد، وهكذا يمكنك ان تعبر هنا فتقول: اللزوم يعبر عن الإطلاق؛ فإنه لحاظ طبيعة الطلب وعدم لحاظ خصوصية معها، فيما التقييد لحاظ الطبيعة ولحاظ خصوصية عدم القيد معها، فمميِّزُ الإطلاق عدميٌّ فيما مميزُ الاستحباب وجودي.

وإذا اتضح ما تقدم، أعتقد أن المرامَ صار واضحا في المقام، وأصبح تطبيق قرينة الحكمة في ما نحن فيه بدرجة كبيرة من الوضوح؛ فإن المتكلم لو أراد الوجوبَ، فإنَّه يكفيه أن يأتي بالطبيعة المحفوظة في نحوي الطلب، أعني: اللزوم والاستحباب؛ إذ يكون في مثل هذه الحالة وافيا بظهور حاله في أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، وأنّ (ما لا يقوله، لا يريده)؛ فهو لم يقل القيد، ولم يذكره في كلامه، إذا: هو لا يريده، فيثبت بقرينة الحكمة وبالدلالة الالتزامية أنه أراد الطلب اللزومي.

وإن أشكلت ـ كما أشكل بعضهم حين كنا نتمسك بقرينة الحكمة على إرادة الإطلاق ـ بأنه لماذا لا يثبت التقييد في مثل هذه الحالة؟ أجبنا بما أجبنا به هناك أيضا؛ وهو أنه لو كان قد أراد الإطلاقَ، لكان كلامه وافيا بمراده؛ إذ لم يكن عليه إلا أن يلحظ الطبيعة (الطلب) المحفوظة في الوجوب والاستحباب، وأما أن يذكر في كلامه ما يعكس عدم إرادته للقيد بأمر وجودي، فلا؛ فإنَّ عدم إرادته للقيد ـ كما تقدم ـ أمر عدمي؛ يكفي فيه عدمُ لحاظ خصوصية أخرى مع الطبيعة، وأما لو كان قد أراد القيد ولم يقيد، أي: لو كان أراد الاستحباب، فقد كان عليه أن يذكر في كلامه ما يبرزُ القيد؛ بعد أن كان الأمر موضوعا للطبيعة ليس إلا، وكان مائزُ الاستحباب أمرا وجوديا، وهو لحاظ الخصوصية التي تبرز الاستحباب، وهي خصوصيةُ جوازِ الترك، والمفروض أنه لم يذكر في كلامه أيَّ قيد، إذا، يثبتُ اللزوم.

**يبقى نكتة مهمة لتمامية الاستدلال في المقام**

ولو تأملت، لوجدتَ أن تمام البناء الشامخ المتقدم في الدليل قام على نقطة ارتكاز دقيقة جدا، إذا لم تتمَّ، ما تمَّ حجرٌ على حجر في البناء

الشامخ المتقدم الذكر.

نعم، هذا صحيح، فإنَّ النكتة التي نتكلم عنها، هي أننا اعتبرنا أن اللزوم في المقام يساوق الإطلاقَ، فيما اعتبرنا عدمَه يساوقُ الاستحباب، ولو أننا انطلقنا من عكس هذه الصورة، لكان المصير والنتيجة لصالح إثبات قرينة الحكمة للاستحباب لا الوجوب كما هو واضحٌ، فمن أين أتت نقطةُ الارتكاز المتقدمةُ الذكر؟

والجواب:

النكتة متقدمة الذكر جاءت من أن اللزوم حقيقته أنه طلب بحت، محض، أي: هو طلب شديد خالص، طلب إلزامي، والشدة في الشيء غير خارجة عن هوية الشيء وحقيقته؛ فالنور الشديد مثلا، يعني: أن شدة النورية غير خارجة عن حقيقة النور؛ فإنها زيادة في هذه الحقيقة وتركيزها، وهكذا بالنسبة إلى اللون الشديد، كالسواد مثلا؛ فإن شدة السواد تمثل تركيزا وشدة من نوع السواد نفسه، بينما خفَّتُه معناها: تخلل شيء أجنبي ـ هو البياض ـ بين نقاط اللون الأسود.

هذه هي حال الطلب اللزومي، فهو محض طلب خالص لا شوائبَ فيه خلافَ حقيقته، بينما الأمر في الاستحباب غير ذلك تماما؛ فالاستحبابُ طلبٌ ضعيف تتخلَّلُه الشوائب، التي تتمثل في المقام بالترخيص في الترك، ومن الواضح أن الترخيص في الترك شيءٌ خارج عن حقيقة الطلب، وهذه هي الخصوصية التي كنا نتكلم عنها، وأنها ما يلزم لحاظُها للدلالة على الطلب غير اللزومي.

وبهذا، يتضح تماما لماذا انطلقنا من اعتبار اللزوم طلبا مطلقا والاستحبابِ طلبا مقيدا؛ إذ يمكنك أن تتصور أنَّ طبيعةَ الطلب التي

وضع بإزائها الأمر مادة وهيئة الأرضية السوداء للورقة، اللون الذي يأتي من مجموعة كثيرة متلامسة من النقاط السوداء، ويمثل اللزوم لحاظ هذا السواد وعدم لحاظ أمر غيره على الورقة من البياض، بحيث لا يمكن لأي ضوء أن ينفذ من خلال هذا اللون الأسود، بينما عدم اللزوم يمثل لحاظ الورقة السوداء ولحاظ نقاط بيضاء خلالها ينفذ منها الضوء، الذي يمثل جواز الترك والتخلص من اللزوم.

وعليه، فإذا استعمل المتكلمُ الأمرَ مادةً وصيغةً، كما لو قال: «صلِّ»، أو قال: «آمرُك بالصلاة»، ولم يقيّده بجواز الترك، كان ذلك دالا على الطلب المطلق، غيرِ المقيَّد، والطلبُ المطلقُ هو الطلبُ الوجوبيُّ بالتفصيل المتقدم.

**٢. اثبات النفسيِ، والتعيينيةِ، والعينيةِ، بقرينة الحكمة**

إن الطريقة التي بيناها للاستفادة من قرينة الحكمة في إثبات اللزوم في الطلب، والتي كانت مستقاة أصلا مما تقدم من الاستفادة من قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في اسم الجنس، تعيننا تماما في دفع إرادة أي قيد من القيود (المحتملة) في الكلام، من قبيل: ما نحن فيه من أنواع للطلب، وإليك التفصيل:

**أ. إثبات الوجوب النفسي بقرينة الحكمة**

يمكن أن نعتمد على قرينة الحكمة لاثبات أن الطلب طلب نفسي لا غيري؛ إذ ينقسم الطلب إلى النفسي والغيري؛ فطلب الصلاة نفسي؛ إذ الصلاة واجب نفسي؛ إذ هي واجبة لنفسها لا لغيرها، فيما طلب الشيء قد يكون من أجل طلب غيره؛ من قبيل: طلب الوضوء؛ فإنَّه واجب من أجل أنَّ الصلاة الواجبة نفسيا لا تتم إلا به.

فإذا جاء دليل آمر بعمل من الأعمال مثلا، ولم نعرف أن ما أمر به واجب لنفسه أو لغيره، فهل هناك قاعدة نرجع إليها في التشخيص؟

والجواب: قرينة الحكمة تقتضي كون الواجب واجبا نفسيا؛ وذلك أننا نطلق من كون الأمر موضوعا للطبيعة المحفوظة في النفسي والغيري، والنفسي يمثل الإطلاق، فيما الغيري يمثل التقييد؛ باعتبار أن الغيرية تقتضي تقييد وجوب المأمور به بوجوب غيره، كما في الوضوء، الذي يقيد الأمر به بوجوب الصلاة.

ما يعنيه الكلام المتقدم: هو أن الأمر لو ورد بالشيء، فإنَّ عدم إتيان المتكلم بقرينة تعيِّن الغيريةَ، يقتضي النفسيةَ بقرينة الحكمة؛ بالتقريب نفسه المتقدم في اسم الجنس وفي إثبات اللزوم في الأمر؛ فإن ظاهر حال المتكلم الحكيم أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، فلو كان قد أراد التقييد، لذكر القيد، وإلا، عُدَّ مخالفا لمقتضى الظهور الحالي السياقي المتقدم الذكر، وما دام لم يقيد، ولم يقل القيدَ، فإنَّه لا يريدُ القيد، فهو يريد الإطلاقَ التزاما، فيثبت أن الأمر والوجوب نفسيٌّ لا غيري. فالقرينة تثبت النفسية بنفيها الغيرية.

**ب. إثباتُ الوجوب التعيينيّ بقرينة الحكمة**

وكذا ينقسم الواجب إلى التخييري والتعييني، فالتخييري من قبيل: بعض الكفارات المخيرة بين إطعام ستين مسكينا، وصيام شهرين متتابعين، وعتق رقبة مثلا، وأما التعيينيُّ، فمن قبيل: وجوب الصلاة؛ إذ هي معيَّنة لا بديل لها، وهنا نقول: طلب الشيء بدون بديل بعينه يعتبر وجوبا تعيينيّا، بينما طلب الشيء ذي البديل يعتبر وجوبا تخييريا.

وببركة قرينة الحكمة يمكن أن نثبت أن الطلب والوجوب تعيينيٌّ لا

تخييريّ؛ بمعنى: أنها تثبت عدمَ كونه تخييريا، فيثبت أنه تعيينيٌّ التزاما، وبالطريقة نفسها المتقدمة، التي تعتمد هنا على كون التعيينية ممثلة للإطلاق، فيما التخييرية تمثل التقييد؛ إذ التخييرية تقتضي تقييد وجوب الشيء بعدم الاتيان بالخيار والبديل الاخر، فبقرينة الحكمة يثبت أن الوجوب تعيينيٌّ؛ إذ لو كان قد أراد التخيير، لقيَّد الأمر والطلب بعدم الاتيان بالبديل، ومادام لم يقيد، إذا هو لا يريد القيد، فهو يريد الإطلاق التزاما، فيثبت الإطلاقُ بقرينة الحكمة، والظهور الحالي السياقي المتقدم الذكر التزاما، فالقرينة تثبت التعيينيةَ بنفيها التخييرية.

**ج. إثبات الوجوب العيني بقرينة الحكمة**

وكذا ينقسم الواجب إلى العيني والكفائي؛ فالعينيُ: طلبُ الشيء مِن المكلَّفِ بعينه، فيما الثاني: طلبُه من أحدِ المكلّفين على سبيلِ البدلَ، ما يعني: أن الكَفائية تقتضي تقييد الواجب بما إذا لم يأت المكلَفُ الآخرُ بالفعل المطلوب، من قبيل: ردِّ السلام؛ فإنَّ وجوبه على كل واحد ممن سُلِّم عليهم مقيد بما إذا لم يرد الآخر، ما يعني: أن الكفائية تعني: أن الواجب مقيّد، بينما لا تعني العينية: أن الواجب مقيّد، فإطلاق الأمر يدل على العينية، بالطريقة عينها المتقدمة الذكر، وببركة قرينة الحكمة؛ فإنه ما دام لم يقيد وجوب رد السلام بما إذا لم يردَّ الاخرون كما هو الفرض، فإنَّ هذا يعني: أنه لا يريد القيد؛ إذ هو لم يقل القيد، إذاً، لا يريده، إذاً يريد الإطلاق التزاما، فيثبت العينيةُ؛ بعد نفي الكفائية بقرينة الحكمة.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**بعض التطبيقات لقرينة الحكمة**

يدلُّ الأمرُ على الطلب، وأنّهُ على نحوِ الوجوب، كما تقدَّم[1]. وقد

---

(١)بالوضع بعد التبادر كما تقدم بالتفصيل.

يقالُ بهذا الصددِ: إنّ دلالتَه على الوجوب ليست بالوضع، وإنّما هي بالإطلاق وقرينةِ الحكمة؛ لأنّ الطلبَ غيرَ الوجوبيِّ طلبٌ ناقصٌ محدودٌ[1]، وهذا التحديدُ تقييدٌ في هوية الطلب[2]، ومع عدمِ نصبِ قرينةٍ على التقييدِ، يثبتُ بالإطلاق إرادةُ الطلبِ المطلق[3]، أي: الطلبِ الذي لا حدَّ له بما هو طلبٌ، وهو الوجوبُ.

وللطلبِ انقساماتٌ عديدة:

كانقسامِه إلى الطلبِ النفسيِّ والغيريّ. فالأوّلُ هو طلبُ الشيءِ لنفسِه، والثاني هو طلبُ الشيءِ لأجل غيره.

وانقسامِه إلى الطلبِ التعيينيِّ والتخييريّ، فالأوّلُ هو طلبُ شيءٍ معيّن، والثاني طلبُ أحدِ الأشياء على سبيلِ التخيير.

وانقسامِه إلى العينيِّ والكفائيِّ، فالأوّلُ هو طلبُ الشيءِ مِن المكلَّفِ بعينه، والثاني طلبُه من أحدِ المكلّفين على سبيلِ البدل.

وبالإطلاق وقرينةِ الحكمةِ يمكنُ أن نثبتَ كونَ الطلبِ نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً.

ويقالُ في توضيحِ ذلك: إنّ الغيريةَ تقتضي تقييدَ وجوب الشيء بما إذا وجبَ ذلك الغيرُ، والتخييريةَ تقتضي تقييدَه بما إذا لم يُؤتَ بالآخَرِ، والكفائيةَ تقتضي تقييدَه بما إذا لم يأتِ الآخرُ[4] بالفعل.

---

(١)مشوب.

(٢)وحقيقته؛ لأن الترخيص لا يتسانخ مع الطلب، كما مثلنا له بالسواد شدة وخفة.

(٣)التزاما ببركة قرينة الحكمة؛ فهي تنفي إرادة المقيد، وهذا يدل التزاما على إرادة المطلق. وكذا في جميع الموارد كما نبهنا عليه في الشرح والتوضيح.

(٤)المكلف الاخر.

وكلُّ هذه التقييداتِ تُنفَى مع عدمِ القرينةِ عليها بقرينةِ الحكمة[(١)]، فيثبتُ المعنى المقابلُ لها.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

تأمّل الأوامر التالية، ثم بين كيف يمكن التمسك بإطلاقها لنفي الغيرية، أو التخييرية، أو الكفائية:

أ ـ إذا أفطر المكلف في شهر رمضان، أطعم ستين مسكينا.

ب ـ يا زيد، صُم.

ج ـ إذا مات الميّت، فادفنه.

**التطبيق الثاني**

لاحظ الجمل التالية، ثم حاول أن تبيِّن (عدم صحّة) التمسك بإطلاقها لإثبات ما ادعي في كل منها:

أ ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا...﴾، في إثبات وجوب الوضوء وجوبا نفسيا.

ب ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أصاب ثوبَك خمرٌ، أونبيذٌ مسكرٌ، فاغسلْه إن عرفتَ موضعَه، وإن لم تعرف موضعه، فاغسله كلّه...»، في إثبات أن وجوب تطهير الثوب من الخمر هو وجوب غيري لأجل الصلاة.

ج ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا إذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ

---

(١)لاحظ التعبير الدقيق الذي استعمله المصنف قدس سره؛ فقال: «التقييدات تنفى... فيثبت المعنى المقابل لها»، ولهذا، يثبت عدم التقييد التزاما بقرينة الحكمة، فهي تنفي الاستحباب والغيرية والتخييرية والكفائية، فيثبت التزاما مقابلاتها، التي تمثل المطلق، وهي اللزوم، والنفسية، والتعيينية، والعينية. فانتبه.

الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، في إثبات كون المكلف مخيَّرا بينها وبين صلاة الظهر، وفي إثبات كون صلاة الجمعة من الواجبات الكفائية.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ يمكن أن نستفيد من الإطلاق لنفي بعض القيود المشكوكة في كلام المتكلم.

٢ـ وهذا يبتني على أن دلالة الأمر على الطلب الوجوبي إنّما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة لا بالوضع.

٣ـ وتقريب ذلك: أن الطلب الاستحبابي طلب مقيد بجواز الترك، بخلاف الطلب الوجوبي؛ فإنه ماهية الطلب غير المقيد بذلك القيد، فلو لم ينصب المتكلمُ قرينة على إرادة المقيَّد ـ الاستحباب ـ فإنه يثبت بالإطلاق وقرينة الحكمة أنه أراد الوجوب، المطلق.

٤ـ ينقسم الطلب إلى نفسي وغيري، وإلى تعييني وتخييري، وإلى عيني وكفائي.

٥ـ يمكن بقرينة الحكمة إثبات الإطلاق الذي يمثل النفسية، والتعيينيّة، والعينية؛ باعتبار أن الغيرية، والتخييرية، والكفائية، تمثل قيودا تُنفى بقرينة الحكمة، فيثبت مقابلُها، وهو الإطلاق.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ قد يقال بأن دلالة الأمر على الوجوب إنّما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة، ما الدليل الذي ذُكر لذلك؟

٢ـ عرف المصطلحات التالية:

أـ الطلب النفسي. ب ـ الطلب الغيري. ج ـ الطلب التعيينيّ.

دـ الطلب التخييري. هـ ـ الطلب العيني. وـ الطلب الكفائي.

٣ـ تأمّل في أنواع الطلب التالية، واذكر المطلق والمقيد منها، مع ذكر السبب في ذلك:

أـ الطلب النفسي والغيري. ب ـ الطلب التعيينيّ والتخييري.

ج ـ الطلب العيني والكفائي.

٤ـ كيف يمكن التمسك بقرينة الحكمة في إثبات أن الطلب نفسي لا غيري، وتعييني لا تخييري، وعيني لا كفائي؟

٥ـ إشرح قوله ﷺ: «إنّ الغيريةَ تقتضي تقييدَ وجوب الشيء بما إذا وجبَ ذلك الغيرُ، والتخييريةَ تقتضي تقييدَه بما إذا لَم يُؤتَ بالآخَر، والكفائيةَ تقتضي تقييدَه بما إذا لم يأتِ الآخرُ بالفعل، وكلُّ هذه التقييداتِ تُنفَى مع عدمِ القرينةِ عليها بقرينةِ الحكمة، فيثبتُ المعنى المقابلُ لها».

**ب. إختبارات منظوميًّة**

١ـ ما رأي المصنف ﷺ في دلالة الأمر على الوجوب؟ هل هي بالوضع، أم بالإطلاق وقرينة الحكمة؟

٢ـ لو قلنا بأن دلالة الأمر على الوجوب إنّما هي بالوضع، فهل يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات أن هذا الأمر نفسي، تعييني، تعيُّنيّ؟ ولماذا؟

٣ـ تمسك البعض بالإطلاق لإثبات النفسية، والتعيينيّة، والتعينية، عيّن نوع هذا الإطلاق من الأنواع المختلفة التي ذكرناها سابقا؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٤، ص٣٢٤.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص١١١.

## البحث رقم (٥٥)

## العُموم (١)

### ١. تعريفُ العموم

### ٢. أدوات العموم، ونحوُ دلالتها

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «العموم» ص١١١.

إلى قوله: «دلالة الجمع المعرف باللام» ص١١٣.

**ثانيا: المدخل**

لا زال الكلام في المقام الأول من المقامات الثلاثة للبحث في الدليل الشرعي اللفظي، وهو بحث تشخيص دلالات هذا الدليل، وقد انتهينا إلى هنا من بحث الإطلاق وحقيقته، ونحو استفادته من الكلام والألفاظ، وأنواعه، وأقسامه، علاوة على جملة من التطبيقات لقرينة الحكمة، وغير ذلك ممّا يتعلق بالإطلاق.

وندخل في هذا البحث في نحو آخر من أنحاء دلالة الالفاظ يشبه الإطلاق، وهو: (العموم)، وسوف نتعرض في بحثنا اليوم إلى محورين من محاور البحث في هذا العنوان:

الأول: بيان حقيقة العموم

فالعموم هو الإستيعاب، إلا أنه نحو خاص من الاستيعاب، وهو المدلول عليه باللفظ، ولهذا، هو يختلف عن الاستيعاب المستفاد من الإطلاق بقرينة الحكمة، وكذا هو يختلف عن استيعاب أسماء العدد مثلا لوحداتها.

الثاني: أدواتُ العموم، ونحوُ دلالتها عليه

نتعرض في هذا البحث لكيفية دلالة أدوات العموم على العموم، من

قبيل: كل، وجميع، وعامة، مثلا، فهل تتوقف هذه الدلالة على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مدخول «كل» مثلا أيضا، أم أنها لا تحتاج إلى ذلك؛ بحيث يكتفى بأداة العموم لتحقيق ذلك؟

وسنتناول ما ذكره صاحب الكفاية في المقام، من أن كلا من الوجهين ممكن من الناحية النظرية، وسنوضح المراد منه، ثم نتعرض لما استظهره من الوجهين من عدم الإحتياج إلى إجراء قرينة الحكمة، ونتعرض ـ أخيرا ـ لما قد يُذكر دليلا على صحة ما استظهره الآخوند قدس سره، وسقم الوجه الآخر.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**توضيح المادة البحثية للمحور الأول: تعريف العموم**

يمثل البحث في (العموم) واحدا من أهم الابحاث في الدليل الشرعي اللفظي؛ لعظيم تأثيره في تهيئة أدوات الاستنباط وعناصره المشتركة، وجعلها في خدمة الفقيه الممارس لهذه العملية؛ لتكون منضبطةً، قائمة على أسس فنية موضوعية معتبرة.

وما دمنا أول هذا البحث؛ فإن من اللازم قبل كل شيء تشخيص المراد بموضوع البحث، فما هو العموم؟

للعموم معنى لغوي هو مطلق الشمول والاستيعاب، وهو بهذا المعنى يشمل العموم الاصطلاحي الذي نحن بصدد بيان الموقف منه، كما يشمل الإطلاق؛ إذ هو شمول واستيعاب أيضا، كما يشمل حتى أسماء العدد؛ فإنها تدل على الاستيعاب والشمول أيضا.

إلا أن الكلام ليس في التعريف اللغوي للعموم، وإنما في التعريف الاصطلاحي، وهو ما اصطلح الأصوليون على التعبير عنه بهذا المصطلح

الخاص، أعني: مصطلح (العموم).

وقد اعتاد الأصوليون المتأخرون وهم يحاولون تشخيص معنى العموم باصطلاحهم أن يذكروا تعريف الكفاية له، ليكون المادة الأولية للبحث، وحتى أولئك الذين لا يصرحون في أول بحوثهم باسم الكفاية أو باسم الاخوند، فإنهم ينظرون في كلامهم إلى كلامه في الكفاية فيسيرون في البحث على هداه، بمعنى: أن يكون مادة أولية للبحث كما تقدم.

ولو رجعنا إلى الكفاية، لوجدنا أن الاخوند ﵀ يعرف العموم بأنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه من الأفراد، فهذه هي المادة الأولية للبحث، والتي تفتح الباب أمام التحقيق، فنقول:

لا شك في أن العموم حقيقته الشمول والاستيعاب، إلا أنه شمول واستيعاب من نوع خاص، وهو المدلول عليه باللفظ.

وبكلمتنا الأخيرة هذه، أعني: «المدلول عليه باللفظ»، نحترز عن نحوين من أنحاء الاستيعاب والشمول؛ فمع أنهما كذلك، إلا أنهما لا يعتبران عموما؛ من باب أن الاستيعاب المفهوم منهما ليس (مدلولا عليه باللفظ)، وإنما بدال آخر.

الذي هو مد نظرنا ونحترز منه، هو كل من الاستيعاب والشمول المستفاد من الإطلاق، والاستيعاب والشمول المستفاد من أسماء العدد، وإليك التفصيل:

حقيقة العموم اصطلاحا هي الاستيعاب الذي يكون مدلولا للفظ؛ لأن الاستيعاب تارة يكون مدلولا للفظ، وأخرى لا يكون مدلولا له، فمثلا: عندما يقال: «أكرم كلَّ عالم»، فإن وجوب الإكرام ثابت لكل عالم،

والحكم يسري إلى كل فرد من أفراد الموضوع، ويستوعب تمام تلك الأفراد، ويتكثر ويتعدد بعدد تلك الأفراد، فلو كان هؤلاء ألفا، فإن الحكم ينحل في التطبيق على عدد هؤلاء الأفراد، ليكون هناك ألف حكم بوجوب الاكرام.

وعليه، فالعموم هو الاستيعاب، إلا أنه نوع خاص من هذا الاستيعاب، وهو المدلول عليه باللفظ؛ لأن أدوات العموم من قبيل (كل) في المثال المتقدم الذكر موضوعة في اللغة لاستيعاب مدلول مدخولها (ما دخلت عليه)، وفي المثال: لاستيعاب مدلول كلمة (عالم).

**الفرق بين استيعاب العموم واستيعاب الإطلاق**

عندما نتكلم عن العموم، وندعي أنه الاستيعاب المدلول عليه باللفظ، فإن من اللازم الكلام في التفريق بين الاستيعاب في العموم والاستيعاب في الإطلاق والمطلق؛ لا سيما ونحن نقول أيضا: إن الإطلاق نوعان: إطلاق لفظي، وإطلاق مقامي، ما يلقي في ذهن السامع أن الاستيعاب في الإطلاق والمطلق لفظي أيضا مستفاد من اللفظ، فأين الفرق بين العموم والإطلاق على هذا؟!

هذا ما نريد الكلام عنه هنا الان؛ لنبين أن التكثر والتعدد في الحكم في الإطلاق، كما في قوله: «أكرم العالم»، يختلف عنه في قولنا: «أكرم كل عالم»، مع أن كلا من الكلامين يدل على الاستيعاب والشمول.

**وإليك التفصيل:**

من الواضح أننا نريد أن نتخلص من المشكلة ببيان أن الاستيعاب في العموم مدلول لفظي فيما في الإطلاق ليس مستفادا من اللفظ، وإنما من دال آخر، وهذا هو الذي نستهدفه فعلا، وإليك خلاصة ما نريده أولا

قبل الخوض في البيان التفصيلي له:

أما الخلاصة، فهي أن التكثر والتعدد في الحكم في الإطلاق، كما في قوله: «أكرم العالم»، يكون في مرتبة متأخرة عن المرتبة التي هي مفاد الدليل واللفظ، بمعنى: أن التكثر يكون في مرحلة المجعول، والفعلية، والتطبيق، ما شئت فعبِّر، وليس في مرحلة الجعل والحكم المبيَّن باللفظ.

هذه هي الخلاصة والزبدة، وإليك التفصيل:

الحكم في كل من الإطلاق والعموم يسري إلى كل فرد من أفراد الموضوع، وهو الاستيعاب والشمول، ولكن، يختلف الإطلاق عن العموم في أنَّ التكثر والاستيعاب وتعدد الحكم فيه ـ ما شئت فعبِّر ـ يحصل في مرتبة المجعول والفعلية، وفي الثاني يحصل في مرتبة الجعل والحكم؛ إذ أن الحكم ـ كما ذكرناه في الحلقة السابقة ـ يمر بمرحلتين:

الأولى: مرحلة الجعل

والتي تعني: تشريع الحكم وجعله على موضوعه، وفي هذه المرحلة، يجعل المولى الحكم على موضوعه المقدر والمفترض الوجود، أي: يجعله على نحو القضية الحقيقية كما تقدم.

الثانية: مرحلة المجعول

ونعني بها كما تقدم: مرحلة فعلية الحكم عند تحقق موضوعه في الخارج، أي: ثبوته فعلا لهذا المكلف أو ذاك.

وحينئذ نقول: يتكثر الحكم ويتعدد في حالات الإطلاق بعدد ما للطبيعة من أفراد، إلا أن هذا التكثر والتعدد لم يكن ملحوظاً في عالم الجعل وعملية التشريع؛ فالمولى عند جعله لوجوب الإكرام على موضوع (وهو العالم مثلا) في قوله: «أكرم العالم»، كل ما لاحظه هو

طبيعيُّ العالم؛ فقد تقدم ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد، ولم توضع للمطلق ولا للمقيد، وعليه، فحين تشريع هذا الحكم، كل ما تم لحاظه هو طبيعي العالم في المثال، وأمّا تكثر هذا الطبيعي وتعدده في الخارج، فلم يُلحظ أبدا.

وبعبارة أخرى: مصب الحكم في عملية التشريع والجعل إنما هو ذلك الموضوع (طبيعي العالم).

ما يعنيه الكلام السابق على اختصاره: هو أن مرحلة الجعل ليس فيها إلا حكم واحد، وهو ـ في المثال ـ وجوب الإكرام، ولموضوع واحد، وهو ـ في المثال ـ طبيعيُّ العالم.

هذا في عالم الجعل، وأما في عالم المجعول والفعلية؛ فحيث إن فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه وتحققه في الخارج، فسوف يتكثر الحكم بوجوب الإكرام تبعاً لتكثر أفراد العالم في الخارج، وبعدد تطبيقاته، فكلَّما وجد فرد من أفراد العالم في الخارج، أصبح وجوب الإكرام فعلياً.

إذا اتضح ما تقدم، نقول: الخطاب الشرعيُّ المتكفل ببيان الحكم الشرعي، من قبيل: قوله: «أكرم العالم»، مفاده ومدلوله التصديقي عبارة عن جعل المولى لوجوب الإكرام على موضوع مقدر ومفترض الوجود (وهو طبيعي العالم) على نهج القضية الحقيقية، وليس ناظراً إلى فعلية المجعول، ولا علاقة له بها؛ لأن فعلية المجعول ـ كما تقدم في الحلقة الأولى ـ في رتبة متأخرة عن الجعل، ولا ربط لها بمدلول الدليل كما هو واضح؛ لأنها تابعة لتحقق الموضوع الذي أخذ مقدر الوجود في الخارج، وفي هذه المرحلة، سوف يتكثر الحكم تبعاً لتكثر أفراد العالم في

الخارج، ببركة حكم العقل بذلك، وأن هذا العالم مصداق وتطبيق من تطبيقات ما أخذ غيرَ مقيد.

وبعبارة أخرى: إنما يتكثر الحكم بوجوب الاكرام في عالم الخارج والفعلية ببركة أن الحكم إنما انصبَّ على الطبيعة كما تقدم، فيأتي دور العقل ـ كما تقدم ـ ليثبت إرادة الشمول والاستيعاب، فبما أن الحكم قد انصب على الطبيعة التي لم تقيد بقيدٍ في الكلام، فإن العقل يحكم بتعدد الحكم حيثُ وجد موضوعُه وتحقق.

وبعبارة أخرى: الكلام في الإطلاق يدل على نفي القيد ما دام المتكلم لم يقيد، ومن لوازم عدم إرادته القيد، أن الحكم يكون فعليا حيثما تحقق موضوع ذلك الحكم، ومعنى هذا: الاستيعاب والشمول، أي: انحلال الحكم بعدد التطبيقات.

نتيجة جميع ما تقدم، هي أن الشمولية، والتكثر، والتعدد في الحكم في موارد الإطلاق، إنما تتحقق في مرتبة غير مرتبة مفاد الدليل ومدلوله، أي: كونه في مرتبة المجعول لا في مرتبة الجعل، وإن شئت، فعبِّر بقولك: في غير مرتبة الألفاظ والجعل.

هذا كله في الاستيعاب المستفاد من الإطلاق، وأما المستفاد من العموم، فليس الأمر فيه كذلك أبدا؛ وإنما هو مستفاد من اللفظ نفسه، ومن شؤون مدلول الكلام، فالتعدد والسريان والتكثر في العموم ملحوظ في عالم الجعل والتشريع لا في عالم الفعلية المتأخر عليه كما كان الأمر عليه في الإطلاق.

وبعبارة مختصرة: إن التكثر والتعدد في الحكم في المطلق، يكون في عالم التطبيق الخارجي، وإن كان ذلك من بركات وآثار دلالة الكلام على

نفي القيد، بينما التكثّر والتعدد في الحكم في موارد العموم يكون في عالم الجعل، أي: في مرحلة المدلول اللفظي للكلام، وفي رتبة أسبق على عالم التطبيق الخارجي.

هذا هو الفرق بين استيعاب الإطلاق واستيعاب العموم؛ فالاستيعاب عندما يكون مدلولا عليه باللفظ، نعبر عنه بالعموم، وإذا لم يكن الاستيعاب مدلولا للفظ، فهو الإطلاق.

**الفرق بين استيعاب العام واستيعاب أسماء العدد**

وهناك نوع آخر من الاستيعاب، وهو استيعاب أسماء العدد لوحداتها، كأن يقول: «أطعم عشرة مساكين»، فإن العدد (عشرة) يستوعب تمام العشرة، وجميع أفرادها؛ بحكم استيعابه لوحداته.

إلا أنَّ هذا الاستيعاب ليس عموما؛ وأظنك تعرف الطريقة التي سنختارها لإثبات الفرق؛ نعم، فالاستيعاب في العموم مدلول للفظ كما تقدم، فيما الأمر ليس كذلك في أسماء الأعداد؛ فإن استيعاب العدد لوحداته إنما نشأ من كونه صفة واقعية للعدد، كما أن انقسامه إلى قسمين متساويين صفة واقعية، وعليه، فالاستيعاب ليس مدلولا لفظيا للكلام، وإنما هو مدلول واقعي.

**توضيح المادة البحثية للمحور الثاني: أدوات العموم ونحو دلالتها**

لا شك في أن أدوات العموم تدل على العموم، كما لا شك في أن هذا العموم مدلول لفظي لهذه الأدوات، بمعنى: إنها موضوعة لهذا الشمول والاستيعاب، من قبيل: كل، وجميع، وعامة، وكافة، وغيرها من الأدوات.

إلا أنَّ ما يجدر البحث فيه هنا، هو أنّ إسراء الحكم إلى تمام أفراد

مدخول الأداة، أي: (عالم) مثلًا في قولنا: «أكرم كلّ عالم»، هل يتوقّف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول، فتكون دلالة الأداة حينئذٍ على العموم في طول دلالة قرينة الحكمة على الإطلاق في المدخول، أو أنّ دخول أداة العموم على الكلمة يغنيها عن مقدّمات الحكمة، وتتولّى الأداة بنفسها دورَ تلك القرينة، فتكون دلالة الأداة حينئذ على العموم في عرض دلالة قرينة الحكمة على الإطلاق في المدخول؟

وبعبارة ثانية: أدوات العموم ممّا لا ينبغي الإشكال في دلالتها على العموم، وإنّما الكلام في تخريج هذه الدلالة لغويا، حيث قيل بأنّ دلالتها على العموم منوطة بإجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، وقيل بعدم احتياجها إلى ذلك.

**إمكان كلا الوجهين من الناحية النظرية**

وقد ذكر صاحب الكفاية ﵀ وجهين معقولين في إفادة «كل» وغيرها من أدوات العموم لعموم مدخولها؛ اعتمادا على ما هو الموضوع له أداة العموم، لأنه يمكن في ذلك ما يلي:

**الوجه الأول: إستيعاب أفراد ما يراد من مدخولها**

وهذا المسلك يستلزم توقف دلالتها على الاستيعاب على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها مسبقا، أي: قبل استفادة الاستيعاب من الأداة؛ لأنّ مقدمات الحكمة حينئذ هي التي تعيّن المراد من المدخول، وليس «كل» مثلا هي التي تحدّد المراد من المدخول، وإنّما وظيفة «كل» حينئذ، هي استيعاب أفراد ما أريد لا غير، فمع أنها موضوعة للاستيعاب، إلا أنها مع ذلك تحتاج إلى قرينة الحكمة للدلالة على ذلك.

من الواضح أننا لو بنينا على هذا الوجه، فإنّ اداة العموم لن تدل على

الاستيعاب والشمول في أية حالة لا يمكن فيها إجراء قرينة الحكمة، كما في الحالات التي مر بعضها في محله؛ فإن دلالة أداة العموم على الشمول بناء على هذا الوجه في طول إجراء قرينة الحكمة، لا في عرضها مستقلة عنها، كما هو الحال في الوجه التالي.

**الوجه الثاني: إستيعاب تمام ما يصلح انطباق المدخول عليه**

وهذا المسلك يستلزم أن لا تكون دلالة «كل» على العموم محتاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، بل هي بنفسها تثبت الاستيعاب لتمام أفراد الطبيعة؛ لأنها حينئذ تكون موضوعة لإفادة ذلك، أي: إفادة أن مدخولها مطلقٌ غيرُ مقيد، تماما كما كانت وظيفة قرينة الحكمة؛ فإن المدخول هو الطبيعة غير المقيدة بقيد، وهذه صالحة للانطباق على تمام الأفراد، وما وظيفة الأداة إلا التطبيق حينئذ.

ومن الواضح أننا لو بنينا على هذا الوجه، فإن أداة العموم ستدل على الاستيعاب والشمول بغض النظر عن جريان أو عدم جريان قرينة الحكمة؛ فإن دلالة أداة العموم على الشمول بناء على هذا الوجه ليست في طول إجراء قرينة الحكمة، وإنما في عرضها، مستقلة عنها.

**صاحب الكفاية يستظهر الوجه الثاني**

ما تقدم من الوجهين إنما هو كلام في عالم الإمكان والثبوت، أي: من حيث الإمكان كلا الوجهين ممكن، ولكن، إذا وصلت النوبة إلى اختيار الوجه الصحيح منهما، فمن الواضح أنه يجب علينا الرجوع إلى ما يعين الموضوع له أداة العموم، وهذه المسألة يجب أن نرجع فيها إلى علامات الحقيقة والمجاز، ما يعني: أن نُرجع الكلام إلى عالم الدلالة والبيان.

وهنا بالضبط يأتي الآخوند ﵀ ليقول: إن التبادر يقتضي الوجه الثاني،

وأن الأداة موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح للدخول في مدخولها بدون الحاجة إلى إجراء قرينة الحكمة.

**البرهنة على صحة الوجه الثاني**

ولم يكتف بعض المحققين بالاستظهار الذي ذكره صاحب الكفاية لإثبات الوجه الثاني، فذكر دليلا على تعين هذا الوجه، وحاصله:

إن إناطة دلالة «كل» على العموم بإجراء مقدمات الحكمة كما كان على الوجه الأول، يلزم منه لغويّة هذه الأداة وضعا واستعمالا؛ لأن المفروض على هذا الوجه أنه قبل إجراء مقدمات الحكمة لا تكون «كل» دالة على العموم، فلا دور لها في الكلام والاستعمال، فلا حاجة إلى وضعها؛ إذ المفروض أن الواضع إنما يضع ما يعينه في الاستعمال ونقل الأفكار وتداولها.

وبعد إجراء مقدمات الحكمة، تكون المقدمات نفسها كافية في إثبات العموم، ولا حاجة حينئذ لوضع «كل» للدلالة على العموم من قبل الواضع، أو استعمالها فيه من قبل المستعمل؛ لانتفاء الفائدة في ذلك.[١]

إن قلت: لماذا لا تكون الفائدة التأكيد، من قبيل قولهم: «رأيت إنسانا بشرا» ، فتكون الأداة موضوعة في المقام لإفادة الشمول والاستيعاب وتوكيده؟

وبعبارةأخرى: الفائدة من استعمال «كل» هو التأكيد؛ بتوجيه: إن الدلالة على الاستيعاب والشمول تكون مرَّة بقرينة الحكمة لوحدها، ومرة بهذه القرينة وبأداة العموم، أي: تكون ناتجة عن مجموع دالين، أحدهما: قرينة الحكمة، والثاني: أداة العموم، فيتأكد الاستيعاب والشمول، وعليه، فلا يلزم لغوية الاستعمال ولا الوضع؛ فإنّ إفادة التأكيد

---

(١)ذكر هذا الدليل السيد الخوئي ﷺ، إلا أنه ذكره بصيغة الاشكال على الوجه الأول. لاحظ: محاضرات في أصول الفقه، ج٥، ص١٥٩.

مما يحقق الغاية والحكمة من الوضع.

قلنا: لا يمكن تصور الفائدة التأكيدية لأداة العموم في ما نحن فيه؛ لأنّ اللازم على هذا الوجه الأول هو كون دلالة الأداة على التأكيد في طول إجراء مقدمات الحكمة، أي: بعد إجرائها وإثبات الاستيعاب بواسطتها، فأصبح الاستيعاب المثبت بأداة العموم في طول الاستيعاب المثبت بالإطلاق وقرينة الحكمة، بينما لا يعقل الدلالة على العموم والتأكيد إلّا في دالين عرضيين لا طوليين.

وبعبارة أخرى: لا كلام في أن التأكيد من جملة الأغراض التي يحتاجها المتكلم فيضع لها أدوات خاصة بها، ولكن، إنما ذلك فيما لو أمكن تصوير التأكيد، وكان معقولا؛ وذلك لأن التأكيد يعقل في أمرين يكون أحدهما في عرض الآخر، كما لو قال المولى: «أكرم العالم»، وقال: «أكرم الفقير»، واتفق أن شخصا ما عالم وفقير في الوقت نفسه؛ فلا شك هنا في تأكد وجوب إكرامه؛ لأن كلًا من هذين العنوانين ـ العالم، والفقير ـ ثابت في عرض ثبوت الآخر.

وأما إذا كان بين الأمرين طولية؛ بحيث لا ثبوت لأحدهما إلّا على فرض ثبوت الآخر، فلا يعقل التأكيد؛ لعدم ثبوتهما معاً في آن واحد ليمكن التأكيد، كما هو الحال في ما نحن فيه على الوجه الأول، فيلزم لغويةُ الاستعمال، وبالتالي، لغويةُ الوضع أيضا.[1]

**رابعا: متن المادة البحثية**

**العموم**

**تعريف العموم**

الاستيعابُ، تارةً يثبتُ دونَ أن يكونَ مدلولًا للّفظِ، وأخرى، يكونُ

(١)سيأتيك في الحلقة الثالثة بطلان هذا الدليل، وأنه لا لغوية في البين.

مدلولًا له، فالأوّلُ، كاستيعابِ الحكمِ الواردِ على المطلقِ لأفرادِه؛ فإذا قيل: «أكرمِ العالمَ»، اقتضى اسمُ الجنسِ استيعابَ وجوبِ الإكرامِ لأفرادِ العالم، إلّا أنّ هذا الاستيعابَ ليس مدلولًا للّفظِ، وإنّما الكلامُ يدلُّ على نفيِ القيدِ، ومن لوازمِ ذلك انحلالُ الحكمِ حينئذٍ في مرحلةِ التطبيق على جميع أفرادِ العالم[1].

والثاني[2]هو العمومُ، كما في قولنا: «كلُّ رجل»؛ فإنّ (كلّ) هنا تدلُّ بنفسِها على الاستيعاب[3].

وبهذا، ظهرَ أن أسماءَ العددِ ـ كعشرةٍ ـ رغمَ استيعابها لوحداتِها ليست عموماً؛ لأنّ هذا الاستيعابَ صفةٌ واقعيّةٌ للعشرةِ؛ فإنّ كلَّ مركّب يستوعبُ أجزاءَه، وليس مدلولًا عليه بنفسِ لفظِ العشرةِ، فحالُه حالُ انقسامِ العشرةِ إلى متساويين، فكما أنّه صفةٌ واقعيةٌ وليس داخلًا في مدلولِ اللفظِ، كذلك الاستيعابُ.

**أدوات العموم ونحو دلالتها[4]**

لا شكَّ في وجودِ أدواتٍ تدلُّ على العمومِ بالوضعِ، مثلَ كلمةِ (كلّ)، و(جميع)، ونحوهِما من الألفاظِ الخاصّةِ بإفادةِ الاستيعاب، غيرَ أنّ النقطةَ الجديرةَ بالبحثِ فيها وفي كلِّ ما ثبتَ أنّه من أدواتِ العمومِ بالوضعِ، هي: أنّ إسراءَ الحكمِ إلى تمامِ أفرادِ مدخول الأداة، أي: (عالم) مثلًا في قولنا: «أكرم كلَّ عالمٍ»، هل يتوقّفُ على إجراءِ الإطلاق وقرينةِ الحكمةِ

---

(١)أي: ببركة قرينة الحكمة كما تقدم بالتفصيل.

(٢)أي: الاستيعاب المدلول عليه باللفظ.

(٣)ولا علاقة لذلك بقرينة الحكمة.

(٤)وهذا هو المحور الثاني للبحث.

في المدخول، أو أنّ دخولَ أداةِ العمومِ على الكلمةِ يُغنيها عن مقدِّماتِ الحكمةِ[١]، وتَتولّى الأداةُ بنفسِها دورَ تلك القرينةِ؟

وقد ذَكر صاحبُ الكفايةِ (رحمة الله عليه) أنّ كلا الوجهينِ ممكنٌ من الناحيةِ النظريةِ[٢]؛ لأنّ أداةَ العمومِ إذا كانت موضوعةً لاستيعابِ ما يُرادُ من المدخول، تعيّنَ الوجهُ الأوّلُ[٣]؛ لأنّ المرادَ بالمدخولِ لا يُعرَفُ حينئذٍ من ناحيةِ الأَداةِ، بل بقرينةِ الحكمة.

وإذا كانت[٤]موضوعةً لاستيعابِ تمامِ ما يصلحُ المدخولُ للانطباق عليه، تعيّنَ الوجهُ الثاني[٥]؛ لأنّ المَدخولَ مفادُه الطبيعةُ، وهي صالحةٌ للانطباقِ على تمامِ الأفرادِ، فيتمُّ تطبيقُها كذلك بتوسُّطِ الأداةِ مباشرةً[٦].

وقد استظهر[٧](رحمة الله عليه) بحقٍّ الوجهَ الثاني.

وقد لا يُكتفى بالاستظهارِ في تعيينِ الوجهِ الثاني، بل يُبرهَنُ على إبطالِ الوجهِ الأوّلِ بلزومِ اللَغويّة؛ إذ بعدَ فرضِ الاحتياجِ إلى قرينةِ الحكَمةِ لإثباتِ الإطَلاق في المرتبةِ السابقةِ على دخول الأداةِ، يكونُ دورُ الأداةِ لغواً صرفاً، ولا يمكنُ افتراضُ كونها تأكيداً؛ لأنّ فرضَ الطوليةِ بينَ دلالةِ الأداةِ وثبوتِ الإطلاق بقرينةِ الحكَمةِ[٨]يمنعُ عن تعقُّلِ كونِ الأداةِ

---

(١)في إفادة الاستيعاب والشمول.

(٢)أي: من حيث الإمكان.

(٣)أي: التوقف على إجراء قرينة الحكمة في إفادة الاستيعاب.

(٤)أداة العموم.

(٥)أي: عدم التوقف على إجراء قرينة الحكمة في إفادة الاستيعاب.

(٦)أي: بدون الحاجة إلى إجراء قرينة الحكمة.

(٧)فالدليل الظهور كما تقدم تفصيله في الشرح.

(٨)كما هو لازم هذا الوجه.

ذاتَ أثرٍ ولو تأكيديٍّ[١].

**خامساً: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال العلامة عبد الساتر في تقريراته:

«في العام: ويبحث فيه عن جهتين:

الجهة الأولى: في تعريف العموم، وأقسامه

وقد عرّفه صاحب الكفاية ﷺ بأنه عبارة عن: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه من الأفراد.

وتحقيق الحال في هذا التعريف: هو أن الشمول، تارة يستفاد من مرحلة المدلول اللفظي للدليل، كما في قوله: (أكرم كل عالم)؛ حيث يستفاد من لفظ «كل» ـ بناء على وضع كلمة «كل» للاستيعاب ـ وأخرى، يستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة، كما في قوله: (أكرم العالم)؛ بناء على أن المفرد المعرف باللام لا يفيد العموم، ولذلك يسمى لفظ (العالم) هنا مطلقا لا عامّا.

وعليه، لا يصح حينئذ القول بأن العموم هو الشمول بنحو مطلق؛ لأنه حينئذ يشمل المطلق، إذن، فلابد من تقييده بالشمول المستفاد من اللفظ، وعليه: فإطلاق الشمول في تعريف صاحب الكفاية ﷺ ليس في محله».[٢]

من خلال ما تعلمناه في البحث، وبعد التأمّل في هذا النص، يمكن الوصول إلى المعلومات التالية:

---

(١)فيلزم اللغوية.

(٢)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج ٧، ص ٧ وما بعدها.

أـ عدم تمامية تعريف «العموم» بأنه «الشمول» بلا تقييده بكونه مستفادا من اللفظ، ومدلولا له، فنقول: «الشمول المدلول للفظ» مثلا؛ لأنه لن يكون طاردا مانعا للأغيار؛ فإن الشمول كما هو موجود في العموم موجود في الإطلاق، فتعريف صاحب الكفاية غير تام.

ب ـ ان اسم الجنس «كعالم» مثلا، لا يفيد العموم وإن كان يفيد الشمول والاستيعاب، إلاّ أنه لما لم يكن هذا الشمول مدلولا للفظ، فإنه لا يسمى عموما، بل هو إطلاق، و«عالم» لفظ مطلق، وليس لفظا عامّا.

ج ـ وبما اتضح في النقطة (ب)، يتبين أن استعمال كلمة (عموم) في قولهم مثلا: «عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾»، إنّما هو تعبير مسامحي؛ فإن كلمة «البيع» ليس فيها «عموم» اصطلاحي؛ بل «اطلاق» اصطلاحي، والمراد: «شمول واستيعاب قوله تعالى...»، المقصود به: الإطلاق.

دـ إن المراد من قوله ﰓ في النص المنقول: «فإطلاق الشمول في تعريف...»، هو: عدم تقييد «الشمول» الوارد في التعريف بكونه مدلولا للفظ.

**التطبيق الثاني**

قال السيد الإمام ﰓ في تهذيب الأصول:

«والحاصل: إن دخول ألفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدل على استغراق أفرادها، ومعه، لا حاجة في جانب الأفراد إلى التمسك به [الإطلاق]، ويشهد لما ذكرنا قضاءُ العرف بذلك، وأنت إذا تفحّصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات، لا تجد موردا يتوقف فيه العرف في استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه [العموم] من جهة عدم

كون المتكلم في مقام البيان، كما يتوقفون في المطلقات إلى ما شاء الله».[1]

١ـ تأمل النصّ المتقدم، وأجب عن الأسئلة التالية بعد الرجوع إلى المعلومات التي اكتسبتها من الحلقة الثانية في بحثي الإطلاق والعموم:

أـ ما هو محل الكلام الذي يتحدث عنه السيد الإمام ﷺ في هذا النصّ؟

ب ـ ما هو رأيه في هذا الموضوع التي يتحدث عنه؟ وهل يوافق ما ذهب له المصنف ﷺ في حلقتنا؟

ج ـ ما المقصود بقوله: «الطبيعة المهملة»؟

٢ـ لاحظ قوله ﷺ: «ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك، وأنت...»، فإنه في مقام ذكر الدليل على عدم الحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة والإطلاق في مدخول الأداة، وياله من دليل جميل لطيف عرفي؛ إذ يقول ﷺ: لو كنّا نحتاج إلى إجراء المقدمات والإطلاق في مدخول الأداة للوصول إلى العموم، لكان العرف يتوقف في استفادة هذا العموم من الكلام حتى يتيقن من إحراز المقدمات اللازمة للإطلاق، وأهمّها كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، والحال، إننّا ـ وعلى العكس من ذلك جدا ـ لا نجد أنه يتوقف ولو في مورد واحد من الموارد الكثيرة جدا جدا، وإنّما يحكم بالعموم بمجرد سماع أداة العموم، وهذا دليل آخرُ غير دليل اللغويّة الذي ذكره المصنف ﷺ.

---

(١)تهذيب الأصول للسيد الإمام ﷺ، ج١، ص٤٦٣.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تعرضنا في هذا البحث إلى محورين من محاور تشخيص وتحديد دلالة أخرى من دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وهي: «العموم».

٢ـ المحور الأول: العموم: الإستيعاب المدلول عليه باللفظ، وبذلك اختلف عن نوعين آخرين من الإستيعاب، وهما:

الأول: الإستيعاب المستفاد من الإطلاق؛ فإنه ليس مدلولا للَّفظ، وإنّما يتم ببركة حكم العقل في مرحلة التطبيق والفعلية لا الجعل، وأما اللفظ، فإنه يدل على استيعاب الطبيعة ليس إلا.

الثاني: الاستيعاب المستفاد من أسماء العدد «كعشرة» مثلا؛ فإنه ليس مدلولا للَّفظ، وإنّما هو صفة واقعية، وحكم واقعي، كاستيعاب المركب لأجزائه.

٣ـ المحور الثاني: وتناولنا فيه البحث في كيفية دلالة أدوات العموم على العموم والإستيعاب، كما في «كل» مثلا، من حيث احتياجها في هذه الدلالة إلى إجراء قرينة الحكمة في مدخولها وعدم احتياجها لذلك لقيام الأداة بنفسها بذلك الدور.

٤ـ ذكرنا ما ذهب إليه الآخوند ﭭ في كفايته من إمكان الوجهين من الناحية النظريّة؛ باعتبار ما نسلكه في المعنى الموضوع له أداة العموم؛ فإن قلنا بأنّها موضوعة لاستيعاب تمام ما يراد من المدخول، تعين الأول، وإن قلنا بأنها موضوعة لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه، تعيَّن الثاني.

٥ـ ذكرنا أنّ الآخوند ﭭ استظهرـ بحق ـ الوجه الثاني، وهو ما قد

يبرهن على صحّته بلزوم اللغويّة وضعا واستعمالا من أخيه الأول؛ إذ لا يبقى أيٌّ دور للأداة مع إجراء قرينة الحكمة في مدخولها حتّى التوكيد؛ بعد أن كانت دلالة الأداة على العموم مترتبة على إجراء القرينة في المدخول أوّلا وفي طوله.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلّمية**

١ـ ما هو الفرق بين العموم والإطلاق؟

٢ـ لماذا لا يكون الإستيعاب المستفاد من الإطلاق وأسماء العدد مدلولا للفظ؟

٣ـ بيّن ما ذكره صاحب الكفاية في نحو دلالة أدوات العموم على الإستيعاب.

٤ـ قد يبرهن على بطلان الإحتياج إلى إجراء قرينة الحكمة في مدخول الأداة لاستفادة العموم من أدوات العموم باللغويّة، بيّن هذا البرهان بصورة واضحة مع التمثيل لما تقول.

٥ـ لماذا لا يمكن افتراض كون أداة العموم توكيدا لدفع محذور اللغويّة المذكور في دليل الوجه الثاني في البحث؟

**ب. إختبارات منظوميّة**

١ـ راجع عنوان «الإطلاق المقامي»؛ لتجد فيه قول المصنف ﵁: «الإطلاق الذي استعرضناه، وعرفنا أنه يثبت بقرينة الحكمة، والظهور الحالي السياقي، نسميه: الإطلاق اللفظي»، ويستفاد من هذا الكلام ـ وبوضوح ـ أنه إطلاق لفظي، أي: يستفاد من اللفظ، فكيف صح للمصنف ﵁ أن يقول هنا في مقام الكلام عنه: «إلاّ أن هذا الإستيعاب

ليس مدلولا للفظ»؟

٢ـ دفع المصنف ﰄ كون استيعاب أسماء العدد «كعشرة» لوحداتها عموما، بكون هذا الإستيعاب صفة واقعية للعشرة، فكيف يكون ذلك دليلا على عدم «العموم» في هذه الأسماء؟

٣ـ ما هي ثمرة التحقيق في الفرق بين «الإطلاق» و«العموم»؟

٤ـ لماذا كان تحديد نحو دلالة أداة العموم عليه نقطة جديرة بالبحث على حدّ تعبير المصنف ﰄ؟

٥ـ ما المقصود بقول صاحب الكفاية: «من الناحية النظرية»؟

٦ـ ما الفرق بين «استظهار الوجه الثاني»، و«البرهنة على الوجه الثاني»؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﰄ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٧، ص٧ وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص٢٢٧ وما بعدها.

٤ـ كفاية الأصول، ص٢٥٢ وما بعدها.

٥ـ تهذيب الأصول للسيد الإمام ﰄ، ج١، ص٤٦٣.

## البحث رقم (٥٦)

## العموم (٢)

## دلالة الجمع المعرَّف باللام

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «دلالةُ الجمع المُعَرَّف باللام» ص١١٣.

إلى قوله: «المفاهيم» ص١١٥.

**ثانيا: المدخل**

نتكلم في هذا البحث في كيفية دلالة لفظ آخر أدُّعي دلالته على العموم، وهو الجمع المعرّف باللام، كما في قولنا: «أكرم العلماء».

والحقيقة: إن الدافع من وراء هذا البحث هو ان العلماء وجدوا أن سريان الحكم وشموله لكل أفراد الجمع المعرف باللام مما لا كلام فيه، إلا أن الذي وقع موقع الخلاف بينهم، هو أن هذا السريان والشمول والاستيعاب هل هو من باب العموم، أو أنه إنما كان بمقدمات الحكمة والإطلاق؟

وعلى هذا، فهذا البحث تتمة للبحث السابق مباشرة، من نحو دلالة ادوات العموم على العموم والاستيعاب

فإن قلنا: إن الجمع المعرف باللام يدل على العموم، فهذا يعني: أنه سيكون من جملة أدوات العموم، لا فرق بينه وبين «كل»، و«كافة»، و«جُمَع»، غاية الأمر أن دلالته على العموم سوف تكون بنحو المعنى الحرفي لا بنحو المعنى الاسمي.

وإن قلنا: إن دلالته على الشمول والاستيعاب بقرينة الحكمة، فهذا يعني: أنه ليس من أدوات العموم.

ولأجل الوصول إلى الغرض المتقدم، سيكون البحث فنيا في مرحلتين:

**الأولى: مرحلة الثبوت (نظريا)**

فنتكلم هنا عن (إمكان وعدم إمكان) تصوير هذه الدلالة على العموم، وأنّها من أين (يمكن) أن تنشأ؟ إذ من الواضح أن الدلالة إذا لم يمكن تصويرها، فإنه لا مجال لادعائها للكلام.

وسنذكر أنها يمكن ان تكون ناشئة من مجموع دوال ثلاثة: المادة، الهيئة، ولام الجمع، وسنذكر نحوَ دلالتها في هذا المركب.

**الثانية: مرحلة الإثبات، والدلالة، والكشف**

ونتكلم هنا في تحقيق ذلك التصوير، الذي ثبت إمكانه على العموم من اللفظ في المرحلة السابقة، فنتكلم في تحديد المعنى الذي وضعت له لام التعريف الداخلة على الجمع، فنذكر في هذا المقام مسلكين:

**أولهما**: إنها موضوعة للعموم، فتدل عليه بالوضع.

**وثانيهما**: إنها موضوعة لتعيين مدخولها، فيكون العموم المستفاد من الجمع المحلّى باللام من لوازم المدلول الوضعي، لا نفسه.

ثم سنشير إلى ما وُجّه لكل واحد من المسلكين من اعتراض، مع بعض الإشارة إليه.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**دعوى كون الجمع المحلى باللام من أدوات العموم**

مما ادعي كونه من أدوات العموم هو الجمع المحلى باللام، فتكون دلالته على الشمول والاستيعاب على حد أدوات العموم الأخرى، بعد التسليم بثلاثة أمور[1]:

---

(١)ذكر المصنف الأمرين الأول والثاني صريحا، والثالث تلميحا ومن مجموع

الأول: أنّ الجمع الخالي من اللام لا يدلّ على العموم، وإن دلَّ على الشمول والاستيعاب، إلا أنه ـ شأنه شأن أسماء العدد ـ ليس دلالة لفظية، فلا يكون عموما اصطلاحيا.

الثاني: أنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلّ على العموم أيضاً، وإنّما يجري فيه الإطلاق وقرينة الحكمة، ما يعني: أن الشمول ليس مدلولا للفظ أيضا، وإنما ـ كما تقدم في البحث الماضي ـ من لوازم نفي القيد بالكلام، بالتفصيل الذي مرّ.

الثالث: أن الاستيعاب، والشمول، وسريان الحكم لكل أفراد الجمع المعرف باللام مما لا كلام فيه.

ولهذا، وقع الخلاف بين المحققين في أن هذا السريان والشمول والاستيعاب هل هو من باب العموم، أو أنه كان بمقدمات الحكمة والإطلاق؟

البحث في المقام في مرحلتين:

ولكي يكون الكلام فنيا صحيحا موجها، فإنه لابد من الكلام والبحث في المقام في مرحلتين، لاحاجة للكلام في الثانية إلا بعد تمامية الكلام في الأولى:

**المرحلة الأولى: مرحلة الثبوت (التصور، نظريا)**

ويكون البحث في هذه المرحلة ثبوتيا، وبلحاظ عالم الإمكان، وفي كيفية إمكان تصوير دلالة الجمع المعرف باللام على العموم لا على مجرد الشمول والاستيعاب، فهل يمكن ذلك نظريا وثبوتا؟

---

الكلمات، ونحن نذكره صريحا بعد الأمرين الأول والثاني.

**المرحلة الثانية: مرحلة الإثبات (الدلالة، والكشف)**

ونتكلم هنا في تحقيق ذلك التصوير الذي ثبت إمكانه على العموم من اللفظ في المرحلة السابقة، فنتكلم في تحديد المعنى الذي وضعت له لام التعريف الداخلة على الجمع، فنذكر في هذا المقام مسلكين:

**الكلام في المرحلة الأولى: مرحلة الثبوت (التصور، نظريا)**

أما بالنسبة إلى الكلام في المرحلة الأولى، وهي مرحلة الثبوت كما تقدم، فقد ذكرت عدة تصويرات لدلالة العموم المحلى بالألف واللام على العموم الاصطلاحي، اقتصر المصنف ﵀ هنا على ذكر واحد منها، وهو أن يقال بأن الجمع المحلى باللام ـ من قبيل: (العلماء)، يشتمل على دوالٍّ ثلاثة:

**الأول: مادة الجمع**

والمادة في الجمع تدلّ على المعنى الذي يراد استيعاب أفراده، وهي عبارة عن (عالم)، حيث إن (علماء) جمع لكلمة (عالم)، الذي يدل على طبيعي العالم؛ بعد أن كان اسم جنس، وقد تقدم أن اسمَ الجنس موضوع لذات الطبيعة المحفوظة في كل من المطلق والمقيد.

**الثاني: هيئة الجمع**

وهي تركيب الحروف التي تتألف منها كلمة (علماء)؛ حيث إن تلك المادة المتقدمة الذكر جمعت بهيئة وتركيب خاصّين، وهو كلمة (علماء).

وهيئة الجمع في علماء أو غيرها تدل على مرتبة من العدد لا تقل عن ثلاثة من أفراد تلك المادة؛ لأن أقل الجمع ثلاثة، وأما غير هذه المرتبة، كالأربعة، أو الخمسة، أو الستة، أو غيرها من المراتب، فلا دلالة

لهيئة الجمع عليه؛ لأن (علماء) كما يصلح للانطباق على مرتبة الثلاثة، فإنه يصلح للانطباق على سائر المراتب، بلا أي فرق في البين.

**الثالث: وهو اللام**

وهي الحرف الذي يفترض دلالته على استيعاب هيئة الجمع ـ علماء ـ لتمام أفراد مادة الجمع، وهي (عالم).

هذا هو التصوير الممكن طرحه لتوجيه دلالة الجمع المعرف باللام على العموم، فيكون من أدوات العموم كسائر هذه الأدوات.

ومن الواضح أنه بناء على هذا التصوير الذي ندعي كونه ممكنا، سيكون الجمع المعرف باللام من أدوات العموم الدالة عليه على نحو المعنى الحرفي لا الاسمي كما كان الأمر عليه في الأدوات الأخرى، فيكون دلالة اللام على الاستيعاب والعموم بنحو النسبة الاستيعابية والشمولية، وكما تقدم، فإن النسبة لابدَّ من أن تكون قائمة بطرفين؛ إذ كل نسبة لابد فيها من طرفين على الأقل حسب نوعها، وفي المقام طرفا النسبة الاستيعابية الشمولية هما:

**١. المفهوم المستوعِبُ لأفراد مفهوم آخر**

وهو هنا هيئة الجمع (علماء)؛ إذ هو مستوعبٌ لأفراد مفهوم آخر، وهو مادة الجمع (عالم)؛ فإن مفهوم (علماء) يستوعب كل فرد من أفراد مفهوم العالم، ومفهوم علماء يختلف عن مفهوم عالم كما هو واضح.

**٢. المفهوم المستوعَب**

ونعني بها هنا: مادة الجمع (عالم)؛ إذ يتم استيعاب أفراد هذا المفهوم من قِبل المفهوم آخر هو المفهوم المستوعِب، وهو هيئة الجمع (علماء).

هذان هما طرفا النسبة والهيئة الاستيعابية الشمولية، وأما الدال على

هذه النسبة، فهو ـ كما تقدم ـ اللام.

**الكلام في المرحلة الثانية: مرحلة الإثبات (الدلالة، والكشف)**

ويكون في تحقيق الحال في دلالة الجمع على العموم إثباتاً، فكيف يكون التصوير المتقدم في المرحلة السابقة عمليا ومنطبقا على عالم الدلالة والألفاظ؟

وذكر أن ذلك يتوقف على إحدى دعويين، إن تمَّت أيةُ واحدة منها، فقد تمت دلالة الجمع المحلى باللام على العموم:

**الدعوى الأولى: وضع اللام للنسبة الاستيعابية (للعموم) ابتداءً**

وذلك بأن يدَّعى أن اللام موضوعة للنسبة الاستيعابية ابتداءً، ومباشرة، فتكون دلالتها على العموم بالوضع، وبصورة مباشرة، وبالدلالة المطابقية.

**الدعوى الثانية: وضع اللام للتعيين**

وذلك بأن يدعى أن الألف واللام ليستا موضوعتين للنسبة الاستيعابية، بل لتعيين المدخول، سواء أدخلتا على المفرد، كما في قولنا: «أكرم العالم»، أم دخلتا على الجمع، كما في قولنا: «أكرم العلماء».

والمراد بكون اللام موضوعة لتعيين مدخولها، هو: أنها تحدد المدخول وتطبقه على صورة مألوفة بحسب وعائه الخاص، الأعم من التعيين الخارجي، كما في موارد العهد المختلفة، ومن التعيين الذهني والماهوي، أي: تعيين الطبيعة وجنسها في وعاء الواقع ونفس الأمر، كما في اللام الداخلة على الجنس.

وإن كان مدخولها الجمعَ كما في المقام، فلابد من فرض التعيُّن في نفس الجمع بما هو جمع، وهذا لا يحصل إلّا إذا تم تحديد الأفراد الداخلة في هذا الجمع، فمثلًا: لو كان عندنا عشرة من العلماء، وقال

المولى: «أكرم العلماء»، فلا يمكن تعيين ذلك الجمع إلّا بتحديد الأفراد الداخلة فيه، وهذا التحديد لا يحصل إلّا بإرادة المرتبة الأخيرة من الجمع، وهي العشرة بحسب الفرض، وهي مساوقة للعموم والاستيعاب التام للأفراد كما هو واضح.

والوجه في أن التحديد لا يحصل إلّا بالمرتبة الأخيرة، هو أن أيّ مرتبة أخرى غير الأخيرة، لا يتم فيها تمييز الداخل منها في الجمع عن الخارج عنه؛ وذلك لأنه لو أريد من الجمع المرتبة الأولى، وهي الثلاثة، فأيّ ثلاثة من أفراد العالم ـ الذي افترضنا أنهم عشرة ـ داخلة في هذا الجمع دون غيرها؟ ومن أين لنا أن نعرف أن الأفراد الثلاثة هم ـ مثلا ـ الأول والثاني والثالث، أو الثاني والثالث والخامس، أو الأول والثالث والرابع؟ لأن هيئة الجمع صالحة للانطباق على أي ثلاثة منها، فلا نستطيع أن نميز من خلال اللفظ الفرد الداخل من الفرد الخارج.

ومثله ما لو أريد من العلماء المرتبة الثانية، وهي الأربعة، وهكذا، وهذا يعني: أن الجمع لا يتحدد إلّا بإرادة المرتبة الأخيرة منه، المساوقة للعموم؛ وذلك لأنه في هذه المرتبة لا يوجد فرد خارج عن الجمع حتى يقال بعدم تمييزه من ناحية اللفظ عن غيره؛ لأنه بحسب الفرض كل أفراد العالم ـ العشرة في المثال ـ داخلون في هيئة الجمع، وبه يتم تعيين الجمع.

ومن الواضح أنه بناء على هذه الدعوى الثانية، لن يكون العموم مدلولاً مباشرا للفظ، وإنما هو من لوازم هذا المدلول؛ فإنّ دلالة اللام على الاستيعاب وعلى العموم دلالة غير مباشرة؛ لأنها تدل ابتداء على التعيين، ومدلولها المطابقي الذي وضعت له هو التعيين والتحديد، ولكن، لما كان التعيين بالنسبة للجمع هو تعيين المرتبة الأخيرة؛ لأنها

هي المرتبة الوحيدة التي لا تردد في انطباقها وشمولها لتمام الأفراد، فتكون دلالتها على العموم والاستيعاب دلالة التزامية لا مطابقية؛ لأن مدلولها المطابقي هو التعيين والتحديد، إلا أن هذا يكفي ليكون العموم مدلولا للفظ، فيكون من العموم الاصطلاحي.

**الاعتراض على كل من الدعويين المتقدمتي الذكر**

وقد اعترض على كل من الدعويين المتقدمتي الذكر في مرحلة الاثبات، وإليك التفصيل:

**١. الاعتراض على دعوى وضع اللام للعموم**

أمّا الاعتراض على دعوى وضع اللام للعموم، فحاصله: إن هذه الدعوى تستلزم تاليا فاسدا لا يمكن القبول به، وتفصيله:

إننا إذا قلنا بأن اللام موضوعة للعموم، فإن لازم ذلك أن يكون ذلك بأحد توجيهين يستلزم كل منهما تاليا فاسدا لا يمكن القول به، فإن وضع اللام للعموم إما أن يكون بوضعها بوضع واحد للعموم، بأن لا تكون موضوعة لغيره، وإما أن تكون موضوعة للعموم وموضوعة لغيره أيضا، وبيانه:

إذا قلنا بأن اللام موضوعة للعموم، فإن ذلك له أحد توجيهين، وهما:

**التوجيه الأول: للام وضع واحد هو للعموم**

فاللام التي ندعي وضعها للعموم، وضعت بوضع واحد لا ثاني له، وهو العموم.

ولازم هذا التوجيه، هو لزوم حمل ما نشاهده من شمول واستيعاب في اللام الداخلة على المفرد، أي: على اسم الجنس، كما في موارد لام العهد، على المجازية؛ إذ الشمول في هذه الحالة ليس عموما بالاتفاق،

وإنما هو إطلاق ثبت بمقدمات الحكمة لا باللام، ما يعني: أن استعمال اللام في هذا المورد في غير ما وضعت له من العموم، فيكون من الاستعمال المجازي.

وبطلان هذا التالي من باب أننا لا نشعر بأية مجازية في موارد العهد، ما يعني: أن اللام لم تستعمل في غير ما وضعت له كما هو التوجيه الأول، فهذا التوجيه باطل.

والخلاصة: المجازية خلاف الوجدان، وباطلة بالضرورة.

**التوجيه الثاني: للام وضعان أحدهما للعموم والاخر للعهد**

وهذا التوجيه كأنما هو هروب مما استلزمه التوجيه السابق من مشكلة؛ وذلك بأن يقال: لئن استلزم القول بوضع واحد للام المجازية في العهد، فلنقل بوضع اللام بوضعين مستقلين: أحدهما: للعموم، والاخر: للعهد، فنبقى على دعوى الوضع للعموم، فيكون الدال على الشمول لفظيا هو اللام، فيتحقق العموم الاصطلاحي، فيما الوضع الاخر للعهد، فلا مجازية على هذا؛ بعد استعمال اللام في العهد في ما وضعت له، فنتخلص من المشكلة من أساسها.

وجواب هذا الكلام: إن هذا الادعاء الأخير لئن كان قد خلصنا من مشكلة المجازية التي تقدمت، فإنه سيوقعنا في مشكلة أخرى لا يمكن التخلص منها، وهي أنه يستلزم كون اللام مشتركا لفظيا؛ فإنَّ وضع اللام على هذا الادعاء بأكثر من وضع في كل وضع لمعنى مختلف عن المعنى الاخر، وهذا يعني: الاشتراك اللفظي.

وهذا اللازمُ الأخيرُ مما لا يمكن الالتزام به؛ إذ هو بعيد؛ بعد عدم إحساسنا وشعورنا بوضعين للام على نحو المشترك اللفظي.

**٢. الاعتراض على دعوى وضع اللام للتعيين**

إعترض صاحب الكفاية على الدعوى الثانية؛ مدعياً أن وضع اللام للتعيين لا يقتضي كون الداخلة منها على الجمع تقتضي التعيين في المرتبة الأخيرة من الجمع، ليدل اللام على الشمول والاستيعاب الذي يعد عموما؛ وذلك لأن كل مرتبة من مراتب الجمع لها تعيّن خاص بها، فالثلاثة لها تقرر ما هوي، وكذا الأربعة، وكذا الخمسة، فيكفي في تعيين الجمع ـ إذن ـ تعيُّن المرتبة الاولى (وهي الثلاثة)، ولا يلزم تعين المرتبة الاخيرة، وبالتالي، لا يكون الجمع المحلى باللام من أدوات العموم.

وبعبارة أخرى:

تعيين المرتبة وتحديدها محفوظ في المرتبة الثالثة، والرابعة، والخامسة، والسادسة، وهكذا إلى الأخير، فكل مرتبة متعينة ومتحددة، فاذا كانت اللام تعين وتحدّد لنا مرتبة مدخولها، فما الذي يعين أن هذه المرتبة هي المرتبة الاخيرة من الجمع؛ ما دامت كل المراتب الاخرى من مراتب الجمع هي متعينة أيضا؟!

**جواب المصنف على اعتراض صاحب الكفاية**

وقد أجاب المصنف على ما اعترض به صاحب الكفاية في المقام بما حاصله:

إن الآخوند ﭭ قد وقع في خلط بين نحوين من التعيين والتعيُّن، أحدهما هو المقصود بتوجيه دلالة الجمع المحلى باللام على العموم بالتقريب المتقدم الذكر؛ فإن هناك نحوين من التعيُّن، وهما: التعين الماهوي، والتعين في مقام الصدق والتطبيق الخارجي، والمراد في التوجيه المزبور: هو التعين في مرحلة الصدق الخارجي، لا التعين

الماهوي، الذي يعني: تعيُّنَ العدد، وماهيةَ المرتبة، وعددَ وحداتها.

ونحن وإن كنا نعترف بأن هيئة الجمع صادقة بنفسها على كل مرتبة من المراتب وتعينها من هذه الناحية، إلا أنَّ هذا النحو من التعيين لا يحدد ويشخص الفرد الداخل في الجمع والفرد الخارج منه ـ الذي هو المقصود من التعيين في المقام ـ إلّا بإرادة المرتبة الأخيرة؛ فإنها هي وحدها التي يثبت بها أن تمام الأفراد مستوعبةٌ، وداخلةٌ في الجمع.

أما بناء على ما قاله صاحب الكفاية، فإنَّ مرتبة الأربعة ـ مثلا ـ معينة، بينما مرتبة الأربعة هذه بناء على البيان الثاني في تفسير معنى التعيين لا تكون معيَّنة؛ لأننا لا نعرف من هم الأربعة من العلماء الداخلون، ومن هم الأربعة الخارجون؛ لأن عدد الأربعة ينطبق على هذه الأربعة وعلى تلك الأربعة، وهكذا على غيرهم.

إذا، التعيين الذي قصده صاحب الكفاية ليس هو المقصود، أي: تعيين مرتبة العدد، وإنما التعيين المقصود هو تعيين ما هو داخل من الأفراد، فعندما يقول القائل: «أكرم الفقراء»، فمن هو الداخل؟ هل يختص بالمجموعة الاولى، أم يشمل الجميع؟ فلابدَّ من أن تتعين هنا المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأنها وحدها المرتبة التي تثبت لنا ما هو داخل من الأفراد، وإن تمام الأفراد مشمولون بوجوب الإكرام، فلا يصح ما أفاده صاحب الكفاية.

وعلى العموم، بناءً على القول بتمامية إحدى الدعويين المتقدمين، يكون الجمع المحلى بالألف واللام من أدوات العموم، وأما بناءً على عدم تماميتهما كليهما، فلا يكون الجمع المحلى باللام من أدوات العموم، وأما ما نحسُّ به من الاستيعاب والشمول، فإنه ناشئ من تطبيق مقدمات الحكمة وقرينتها.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**دلالة الجمع المعرَّف باللام**

ومما ادُّعيتْ دلالتُه على العُموم (الجمعُ المعرَّفُ باللام)[١]، بعدَ التسليم بأنّ الجمعَ الخاليَ من اللام لا يدلُّ على العموم[٢]، وأنّ المفردَ المعرَّفَ باللام لا يدلُّ على ذلك أيضاً؛ وإنّما يجري فيه الإطلاق وقرينةُ الحكمة.[٣]

والكلامُ في ذلك يقعُ في مرحلتين:

**الأولى: تصويرُ هذه الدلالةِ ثبوتاً**

والصحيحُ في تصويرِها أن يقالَ: إنَّ الجمعَ المعرَّفَ باللام مشتملٌ على دوالٍّ ثلاثة:

أحدُها: يدلُّ على المعنى الذي يرادُ استيعابُ أفرادِه، وهو المادّةُ.[٤]

وثانيها: يدلُّ على الجمع، وهو هيئةُ الجمع.[٥]

وثالثُها: يدلُّ على استيعاب الجمعِ لتمامِ أفرادِ مدلولِ المادّةِ وهو اللامُ[٦].

**والثانيةُ: في حال هذه الدلالةِ إثباتاً**

وتفصيلُ ذلك: أنّه تارةً يُدّعى وضعُ اللامِ الداخلةِ على الجمعِ

---

(١)كما في كلمة (السفهاء) في قوله تعالى: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾.النساء: ٥.

(٢)وإن كان يدل على الاستيعاب، من قبيل أسماء الأعداد، كالعشرة مثلا.

(٣)وبعد التسليم بأمر ثالث ذكرناه في الشرح.

(٤)وهو المفهوم المستوعَب.

(٥)وهو المفهوم المستوعِب.

(٦)وهو أداة الاستيعاب، والدال عليه.

للعمومِ[١]، وأخرى[٢]، يُدّعى وضعُها لتعيينِ مدخولِها[٣]. وحيثُ لا يوجدُ معيَّنٌ للأفرادِ الملحوظين في الجمع مِن عهدٍ ونحوِه[٤]، تتعيّنُ المرتبةُ الأخيرةُ من الجمع؛ لأنّها المرتبةُ الوحيدةُ التي لا تردُّدَ في انطباقِها وحدودِ شمولِها، فيكونُ العمومُ[٥]من لوازمِ المدلولِ الوضعيِّ[٦]، وليس هو المدلولَ المباشرَ[٧].

وقد اعتُرِضَ على كلٍّ من الدعويين.

أمّا على الأولى[٨]، فبأَنَّ لازمَها[٩]كونُ الاستعمال في موارد العهدِ[١٠]مجازيّاً[١١]؛ إذ لا عمومَ[١٢]، أو البناءُ على الاشتراكِ اللفظيِّ بينَ

(١)هذه هي الدعوى الأولى المتقدمة في الشرح، وهي دعوى وضع اللام للنسبة الاستيعابية (للعموم) ابتداءً، فتتم دلالة الجمع المحلى باللام على العموم وضعا، وبصورة مباشرة، وبالدلالة المطابقية.

(٢)وهذه هي الدعوى الثانية.

(٣)ما دخلت عليه، وهو (علماء) في: «أكرم العلماء».

(٤)كما هو المفروض في المقام.

(٥)على هذه الدعوى الثانية.

(٦)لا من دلالته المطابقية مباشرة.

(٧)لأن مدلولها المباشر هو ما وضعت اللام له، وهو على هذه الدعوى الثانية التعيين ليس إلا.

(٨)وضع اللام للعموم.

(٩)الذي لا يمكن الالتزام به.

(١٠)بأقسامه.

(١١)لأن اللام على هذا لها وضع واحد لمعنى واحد هو العموم.

(١٢)للّام في موارد العهد. وهذا باطل بالضرورة؛ إذ لا نحس بأية مجازية.

العهدِ والعمومِ[١]، وهو بعيدٌ.

وأمّا الثانيةُ[٢]، فقد أَورَدَ عليها صاحبُ الكفاية (رحمة الله عليه) بأنّ التعيينَ كما هو محفوظٌ في المرتبةِ الأخيرةِ من الجمع، كذلك هو محفوظٌ في المراتبِ الأخرى[٣]، وكأنّه[٤] يريدُ بالتعيين المحفوظِ في كلِّ تلك المراتبِ تعيّنَ العددِ، وماهيةَ المرتبةِ، وعددَ وحداتِها، بينما المقصودُ بالتعيّن الذي تتميّزُ به المرتبةُ الأخيرةُ من الجمع[٥]، تعيّنُ ما هو داخلٌ من الأَفرادِ في نطاقِ الجمعِ المعرَّفِ[٦]، وهذا النحوُ من التعيّن لا يوجدُ إلّا لهذهِ المرتبة[٧].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

أذكر الدوال الثلاثة في الجمع المحلى باللام في كل من الجمل التالية:

أ ـ ﴿ إنّما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾.

ب ـ ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْراً عَظِيماً ﴾.

ج ـ ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾.

---

(١)لأن اللام على هذا الوجه مشترك لفظي؛ إذ وضعت بوضعين لمعنيين مختلفين، أحدهما العموم، والاخر العهد.

(٢)أي: الدعوى الثانية، وهي دعوى وضع اللام للتعيين، ودلالتها على العموم بالالتزام.

(٣)من الجمع، ابتداء من المرتبة الثالثة، التي هي أقل الجمع.

(٤)هذا رد المصنف على إشكال صاحب الكفاية.

(٥)في هذه الدعوى الثانية.

(٦)وهو ما نحن فيه، وهو الجمع المحلى باللام.

(٧)أي: الأخيرة، التي يستلزم تعينها العموم.

**التطبيق الثاني**

ذكر المصنف ﷺ في بحث «تعريف العموم» ما نصه:

«الإستيعاب تارة يثبت دون أن يكون مدلولا للفظ، وأخرى يكون مدلولا له، فالأول كإستيعاب الحكم الوارد على المطلق لأفراده، فإذا قيل: (أكرم العالم)، اقتضى إسم الجنس إستيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم، إلاّ أن هذا الإستيعاب ليس مدلولا للفظ، وإنّما الكلام يدل على نفي القيد، ومن لوازم ذلك انحلال الحكم حينئذ في مقام التطبيق على جميع أفراد العالم، والثاني هو العموم، كما في قولنا: (كل رجل)؛ فإن (كل) هنا تدل على الإستيعاب».

تأمّل في هذه الكلمات بدقة، وحاول أن تستفيد منها في إبداء إشكال على مسلك من ذهب إلى أن (اللام) الداخلة على الجمع قد وضعت للتعيين، فيضاف إلى إشكال صاحب الكفاية ﷺ.

**التطبيق الثالث**

تمعّن في معنى «اللام» الواردة في الجمل التالية، مستفيدا من ذلك إشكالا توجِّهه على مسلك من يقول بأن اللام الداخلة على الجمع قد وضعت للعموم:

أـ ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إلا الْإِحْسَانُ﴾.

ب ـ ﴿ إنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾.

ج ـ ﴿ إنَّما الْمُؤْمِنُونَ إخْوَةٌ﴾.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ واحدة أخرى من الدلالات التي اهتم الأصوليون بتشخيصها وتحديدها في دلالات الدليل الشرعي اللفظي، هي: ما ادعي من دلالة

الجمع المحلى باللام على العموم.

٢ـ وقد تناولنا هذا الموضوع بالبحث في مرحلتين:

الأولى: مرحلة الثبوت: فتناولنا فيها تصوير كيفية الدلالة السابقة نظريا، فقلنا: إنه يمكن تصوير ذلك عن طريق افتراض ثلاثة دوال يعمل كل منها عملا غير ما يعمله الاخر، وهذه الدوال هي: (اللام)، و(المادة)، و(هيئة الجمع).

٣ـ والثانية: مرحلة الإثبات: وتناولنا فيها تصوير كيفية دلالة الجمع المذكور على العموم، فذكرنا مسلكين في وضع اللام:

الأول: إنها موضوعة للعموم، فدلالتها على العموم والإستيعاب بالوضع.

الثاني: إنها موضوعة للتعيين، الذي لا يكون إلا في المرتبة الاخيرة وهي استيعاب جميع الأفراد، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعي، وليس مدلولا وضعيا.

٤ـ وقد وُجِّه الإعتراضُ إلى كل من الوجهين:

أما إلى الأول، فإنَّ لازمه أن استعمال (اللام) في المفرد ـ العهد ـ إما أن تكون مجازا، وإما مشتركا لفظيا، وكلاهما بعيد.

وأما للثاني، فبما ذكره الآخوند في كفايته؛ فقد ذكر أن التعيين كما يكون في المرتبة الاخيرة المستوعبة لجميع الأفراد فيدل الجمع على العموم، فكذلك المرتبة الدنيا مثلا، أو أيّ مرتبة غيرها (كالعشرة) مثلا؛ فإن كل واحدة من هذه المراتب متعينة، فلا وجه لإستفادة العموم بالملازمة من مجرد دلالة (اللام) على التعيين.

٥ـ وردّه المصنف ﷺ بأن المراد بالتعيين الذي وضعت له (اللام) ليس التعيين الماهوي وتعيُّن العدد، بل تعين ما هو داخل من الأفراد في

الجمع، والذي لا يوجد إلا في المرتبة الاخيرة للجمع ليس إلاّ.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلّمية**

١ـ لماذا لا يدل الجمع الخالي من اللام على العموم؟

٢ـ ما هو التصوير الذي ذكره المصنف ﷺ لكيفية دلالة الجمع المحلى باللام على العموم في مرحلة الثبوت؟

٣ـ ما هو التصوير المذكور لكيفية دلالة الجمع المعرف باللام على العموم في مرحلة الإثبات؟

٤ـ أذكر ما وُجّه من اعتراض لكل من التصويرين المذكورين للدلالة في مرحلة الإثبات؟

٥ـ ما موقف المصنف ﷺ بالنسبة إلى الإعتراض الذي وجهه الآخوند ﷺ على التصوير الثاني للدلالة في مرحلة الإثبات؟

**ب . إختبارات منظوميّة**

١ـ ما ثمرةُ هذا البحث الطويل والدقيق في كيفية دلالة الجمع المحلى باللام على الجمع؟

٢ـ لماذا لم يعترض المصنف ولا ذكر اعتراضا على ما ذكر في مرحلة الثبوت؟

٣ـ ما فائدة الكلام في مرحلتين، أولاهما: الثبوت؟ ولماذا لم نؤخر الكلام في مرحلة الثبوت إلى ما بعد مرحلة الإثبات؟

٤ـ اعترض على الدعوى الأولى لتصوير الدلالة في مرحلة الإثبات بأن لازمها كون الاستعمال في موارد العهد مجازيا، ما المحذور في التزام ذلك؟

٥ـ بين اعتراض صاحب الكفاية على دعوى وضع لام الجمع للتعيين بمثال.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﭬ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج١، ص٤٤٥.

٢ـ كفاية الأصول، ص٢٨٥.

٣ـ أجود التقريرات، هامش ص٤٤٥.

## البحث رقم (٥٧)

## المفاهيم (١)

## تعريف المفهوم

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «المفاهيم» ص١١٥.

إلى قوله: «ضابط المفهوم» ص١١٦.

**ثانيا: المدخل**

لا نزال نبحث في تشخيص وتحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وهو المقام الأول من المقامات الثلاثة للبحث في هذا الدليل كما تقدم.

ويصل بنا الكلام اليوم إلى دلالة أخرى من هذه الدلالات، وهي المسماة بالاصطلاح الأصولي بـ: (المفهوم).

ولابد ـ ونحن في بداية هذا البحث ـ من توضيح وتبيين محل الكلام وموضوعه، فما هو (المفهوم) عند علماء الأصول؟ وما الذي يقصدونه بهذا المصطلح؟

وفي هذا المقام سنقول: إن (المفهوم) مدلول التزامي للكلام، ولكنه مدلول التزامي من نوع خاص؛ وهو انتفاء (طبيعي الحكم) المنطوق بانتفاء بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي، لا انتفاء (شخص الحكم)؛ فإن هذا الأخير قاعدة احترازية القيود التي سبق وأن ذكرناها، وما السر في انتفاء طبيعي الحكم إلاّ في كون الربط بينه وبين القيد ربطا خاصا، ومن نوع خاص، وهذا ما سيأتي بيانه في البحثين التاليين إن شاء الله تعالى، ونكتفي في هذا البحث بتعريف المفهوم، الذي سيكون نتيجة المرور بخمس مراحل تأتي في الشرح بالتفصيل.

**نقاط مهمة جدا قبل الدخول في بحوث المفاهيم**

قبل الدخول في بحث المفاهيم، الذي يعد من أهم البحوث في علم الأصول، لابد من تقديم بعض النقاط المدخلية المهمة جدا في المقام، فنقول:

**النقطة الأولى: المفهوم لغةً واصطلاحا**

المفهوم لغةً: كلٌّ ما يفهم من الكلام، سواء أكان لفظاً مفرداً، أم جملةً، وسواء أكان الكلام يدل عليه بالمطابقة، أم بالالتزام، فكل معنىً يدل عليه اللفظ أو يفهم منه يسمى مفهوماً.

والمفهوم بهذا المعنى ليس هو المقصود بالاصطلاح الأصولي، وإنما المقصود ـ كما سيأتي بالتفصيل ـ نوعٌ خاص من المداليل الالتزاميّة للجمل التركيبية، فلا يعم كل مدلول التزامي، وكذا لا يعم المدلولَ الالتزامي للَّفظ المفرد، كدلالة لفظ (الدواة) على القلم مثلا.

فالنسبة ـ إذن ـ بين المفهوم لغةً وبينه اصطلاحاً، هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ فإن المفهوم في اللغة أعمّ مطلقاً من المفهوم إصطلاحاً.

**النقطة الثانية: محل البحث في المفاهيم**

محل البحث في المفاهيم، وما وقع النزاع فيه بين المثبِتين للمفهوم والمنكِرين له، إنّما هو في تأسيس قاعدة عامة، وبقطع النظَر عن القرائن الخاصّةَ، بمعنى: أنه لو خُلِّيت الجملة وطبعها، فهل تقتضي ثبوت المفهوم أم لا؟ كدعوى أن الجملة الشرطية ـ مثلا ـ موضوعة لمعنى يقتضي ثبوت المفهوم، أو إنكار هذه الدعوى.

وبعبارة أخرى: محل البحث والنزاع بين الأصحاب إنما هو في ما

يستفاد من حاق الجملة، وبقطع النظر عن أية قرينة خاصّة، فلا المنكر للمفهوم يمنع دلالة جملة ما على المفهوم لأجل قرينة خاصّة، ولا القائل بالمفهوم لا يقول بعدم ثبوت المفهوم لجملة ما بقرينة خاصّة.

وبعبارة أُخرى: إنّنا عندما نبحث عن دلالة الجملة الشرطية ـ مثلا ـ على المفهوم أو عدم دلالتها، فإننا إنّما نبحث عن القضية الشرطية بما هي قضية شرطية، ولسنا نبحث عن هذه القضية الشرطية أو تلك بالخصوص، وإنما البحث عن بيان قاعدة كلية جارية في جميع القضايا الشرطية.

وبهذا يتضح أنّه لا يمكن الاستدلال على ثبوت المفهوم لجملة أو نفيه عنها بما ورد في بعض الآيات والروايات، التي علمنا من الخارج بقرائن خاصة بثبوت المفهوم لها، وإرادته منها، أو عدم ثبوته وعدم إرادته.

إذن، المناط في الاستدلال على ثبوت المفهوم وعدمه هو ما يستفاد من القرائن العامّة، كالوضع، ومقدّمات الحكمة مثلا، لا ما يستفاد من قرائن خاصّة.

**النقطة الثالثة: النزاعُ في المفاهيم صغرويٌّ لا كبرويّ**

ومن المهم ـ أيضا ـ أن نقف في البداية على أن السؤال والنزاع في المفاهيم هل ينصب على أصل دلالة الجملة الشرطيةـ مثلًا ـ أو عدم دلالتها على المفهوم؛ بحيث نقول: هل إن الجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم أم لا، ويكون النزاع في أصل الظهور، فيكون النزاع صغروياً؟

أم أن السؤال والنزاع يكون في حجية المفهوم وعدم حجيته، بعد الفراغ عن أصل الدلالة والظهور، فنقول: هل إن مفهوم الشرط حجة أم

لا، فيكون النزاع كبروياً؟

أم أنَّ النزاع فيهما معاً؛ بحيث يبحث أوّلًا عن أصل الدلالة والظهور، وبعد ذلك يبحث عن حجية هذه الدلالة أيضا؟

الصحيح: إن البحث عند الجميع في المفاهيم صغرويٌّ، بمعنى: أنّهُ يكون في أصل دلالة الجملة على المفهوم وعدمها، لا في حجيّة الظهور بعد تسليم أصل تحقق هذا الظهور.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

للوصول إلى تشخيص تعريف فني صحيح واضح للمفهوم بالمصطلح الأصولي، إختار المصنف أن يمرَّ البحث بالمراحل الخمسة التالية:

**المرحلة الأولى: في أن المفهوم مدلول التزامي للكلام**

تعلمنا في المنطق أن الكلام له مدلول مطابقيّ، وهو الذي نسميه بالمنطوق، ويمكن أن يكون له في بعض الحالات مدلول آخر، وهو ما نسميه بالمدلول الالتزامي. والمفهوم بالمصطلح الأصولي مدلول التزاميّ للكلام.

**المرحلة الثانية: المفهوم ليس كلّ مدلول التزامي للكلام**

المفهوم بالمصطلح الأصولي مدلول التزاميّ للكلام، ولكن، لا كلّ مدلول التزامي، بل مدلول التزاميّ من نوع خاص بحسب ما يعبر عنه؛ فإن المفهوم إنما يتحقق فيما إذا كان يعبِّر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلَّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ.

وعلى هذا، فقولك: «صلاة الجمعة واجبة»، يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، ولكنّ هذا ليس مفهوماً؛ لأنّه

لا يعبِّر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة، أي: انتفاء حكم المنطوق، وإنما عن انتفاء صلاة الظهر، أي: انتفاء حكم آخر لم يؤخذ في المنطوق.

ولنتنبه إلى أننا نقول: إن المفهوم دلالة الكلام على (انتفاء الحكم)، وليس على ثبوت الحكم؛ فمثلاً: حرمة ضد الواجب تثبت بالدلالة الالتزامية لدليل الوجوب؛ بناء على أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وهو ما تقدم وسيأتي بالتفصيل في مباحث الدليل العقلي، مع أنه لا إشكال في أنَّ دلالة الأمر على حرمة الضد لا تكون من المفاهيم.

وهكذا بالنسبة إلى الحكم ببطلان العبادة أو المعاملة الثابت بدلالة النهي عنهما؛ فإنه مع أنه مدلول التزامي للنهي كما ذُكر، إلا أنه ليس من المفهوم بالاصطلاح الأصولي.

وهكذا بالنسبة إلى وجوب المقدمة؛ فإنه مدلول التزامي لدليل وجوب ذي المقدمة ـ بناء على القول بالملازمة بين الوجوبين ـ كما تقدم ويأتي هنا وفي الحلقة الثالثة بعونه تعالى ـ مع أنَّ البحث عن وجوب المقدمة لا يدخل في بحث المفاهيم؛ لأنه ليس من المفهوم الأصولي.

وهكذا بالنسبة إلى الحكم بحرمة الإزالة (التي هي ضد للصلاة)؛ فإنها مع أنها مستفادة من الدلالة الالتزامية للأمر بالصلاة، لو قلنا بالملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضدّه الخاص، أي: هي مدلول التزامي، إلا أنها لا تُعَدُّ من المفهوم الأصولي.[1]

---

(١)يقسّم المفهوم بالمصطلح الأصولي إلى قسمين:

**المرحلة الثالثة: منشأ الدلالة الالتزاميّة على انتفاء الحكم المنطوق**

قلنا: إنما المفهوم يتحقق فيما إذا كان يعبِّر عن انتفاء الحكم المذكور في المنطوق إذا اختلَّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي، ولكن، من أين تحصل الدلالة الالتزاميّة على انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود؟ وبعبارة أخرى: ما توجيه هذه الظاهرة التي نسميها المفهوم الأصولي؟

---

الأوّل: مفهوم الموافقة

ويكون في حالة ما إذا كان الحكم المدلول عليه التزاماً موافقاً للحكم في المنطوق من حيث السلب والإيجاب، فإن كان الحكم الذي دلّ عليه الكلام بالمنطوق والدلالة المطابقة هو الحرمة ـ مثلًا ـ وكان الحكم المدلول عليه التزاماً كذلك، كان ذلك من مفهوم الموافقة للكلام، كما في دلالة قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا﴾ حرمة ضرب الوالدين وشتمهما؛ فإن الآية المباركة تدل منطوقاً على حرمة التأفف من الوالدين، ومدلولها الالتزامي حرمة الضرب والشتم من باب أولى. فهذا من مفهوم الموافقة، ويسمى أيضاً (فحوى الخطاب)، و(لحن الخطاب).

الثاني: مفهوم المخالفة

وهو ما إذا كان الحكم المدلول عليه التزاماً مخالفاً للحكم الوارد في المنطوق من حيث السلب والإيجاب، فإن كان الكلام بحسب المنطوق يدل على إثبات حكم، كالوجوب ـ مثلًا ـ فالحكم في المفهوم يكون عبارة عن عدم الوجوب، كما لو قال المولى: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، فإنه يدل بالمطابقة على وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه، فالمفهوم لهذه الجملة ـ بناءً على ثبوته ـ هو عدم وجوب إكرامه عند عدم مجيئه.

ويسمى هذا أيضاً عندهم بدليل الخطاب.

وهذا القسم هو المقصود بالبحث في ما نحن فيه، وهو على أقسام كما سيأتي بالتفصيل، كمفهوم الشرط، ومفهوم الوصف، ومفهوم الغاية، وغير ذلك.

والجواب: لابدَّ وأَنْ تكون هناك نكتة مع وجودها يصبح المدلول الالتزامي مفهوماً، وهذه النكتة هي الربط الخاصُّ المأخوذ في المدلول المطابقيّ بين الحكم وقيوده؛ إذ أن الحكم المأخوذ في منطوق الكلام قد أخذ على نحو يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما رُبط به.

وبعبارة أخرى: المفهوم عبارة عن لازم الربط الخاصّ في الكلام (الجملة)، فالكلام لابدَّ وأَنْ يكون بشكل خاص حتى يكون للربط فيه لازم يسمّى المفهوم.

**المرحلة الرابعة: المفهوم: انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق لا شخصه**

قلنا: المفهوم هو انتفاء الحكم المذكور في المنطوق بانتفاء بعض قيوده، إلا أن التعريف لا يزال منقوصا؛ إذ يرد عليه أنه ليس مانعا للأغيار؛ إذ ليس كلّ انتفاء للحكم المنطوق مفهوماً أيضاً، بل هو انتفاء (طبيعيّ) الحكم المنطوق وسنخه؛ فزيدٌ ـ مثلًا ـ قد يجب إكرامه بملاك (المجاملة)، وقد يجب إكرامه بملاك (مجازاة الإحسان)، وقد يجب إكرامه بملاك (الشفقة)، وهكذا، فإذا قيل: «إذا جاءك زيدٌ، فأكرمه»، فإن وجوب الإكرام المبرَز بهذا الكلام لابدَّ من أن يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب، ولنفرض أنّه الفرد الأوّل منها مثلًا، وهذا الفرد من الوجوب ينتفي بانتفاء الشرط؛ تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود. ولكنّ هذه القاعدة لا تنفي سائر أفراد الوجوب الأخرى، التي ثبت كل منها بملاكه الخاص، ولا يعتبر ذلك مفهوماً، بل المفهوم أن يدلّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده على انتفاء طبيعيّ الحكم وسنخه بانتفاء القيد.

وعلى هذا، فإذا كنا ندعي أن الجملة السابقة تدل على المفهوم الأصولي، فإنها إنَّما تكون كذلك في حالة ما إذا كان الربط المأخوذ فيها

بين الشرط والجزاء؛ بحيث يدل على أنّه في حالات انتفاء الشرط ينتفي طبيعيّ وجوب الإكرام بكلّ أفراده الآنفة الذكر.

**المرحلة الخامسة: النتيجة: الصحيح في تعريف المفهوم الأصولي**

وبعد أخذ ما تقدم من مطالب في المراحل الخمسة السابقة بنظر الاعتبار، تكون النتيجة: أن الصحيح في تعريف المفهوم بالمصطلح الأصولي، هي أن نقول: المفهوم الأصولي هو انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق وسنخه عند انتفاء القيد الذي رُبط به، بشرط أن يكون هذا الانتفاء مدلولًا التزاميّاً لربط الحكم في المنطوق بطرفه، أي: بقيده.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**المفاهيم**

**تعريف المفهوم**

الكلامُ له مدلولٌ مطابقيٌّ[(١)]، وهو المنطوقُ، وقد يتَّفقُ[(٢)]أن يكونَ له مدلولٌ التزاميٌّ، والمفهومُ مدلولٌ التزاميٌّ للكلام[(٣)]، ولكنْ، لا كلُّ مدلول التزاميٍّ، بل المدلولُ الالتزاميُّ الذي يعبِّرُ عن انتفاء الحكم في المنطوق[(٤)] إذا اختلّتْ بعضُ القيودِ المأخوذةِ في المدلول المطابقيِّ[(٥)]. فقولُك: «صلاةُ الجمعةِ واجبةٌ»، يدلُّ بالدلالةِ الالتزاميةِ على أنّ صلاةَ الظهرِ ليستْ واجبةً، ولكنّ هذا ليس مفهوماً؛ لأنّه لا يُعبّرُ عن انتفاء نفسِ وجوبِ

---

(١)كل كلام له مدلول مطابقي.

(٢)وليس كل كلام له مدلول التزامي.

(٣)لا مطابقي.

(٤)لا في غيره.

(٥)ولو اختل قيد واحد.

صلاةِ الجمعةِ، أي: انتفاء حكمِ المنطوق[(١)].

وتحصلُ الدلالةُ الالتزاميةُ على انتفاء الحكمِ المنطوق باختلال بعضِ القيود؛ بسببِ أنّ الربطَ الخاصَّ المأخوذَ في المدلولَ المطابقيِّ بينَ الحكمِ وقيودِه قد أُخذَ على نحوٍ يَستدعي انتفاء الحكمِ المنطوقِ بانتفاء ما رُبطَ به.

ولكنْ، ليس كلُّ انتفاء من هذا القبيلِ للحكم المنطوقِ مفهوماً أيضاً، بل إذا تضمَّنَ انتفاء طبيعيَّ الحكمِ المنطوق[(٢)].

فزيدٌ ـ مثلًا ـ قد يجبُ إكرامُه بملاك (المجاملة)، وقد يجبُ إكرامُه بملاك (مجازاةِ الإحسان)، وقد يجبُ إكرامُه بملاكِ (الشفقة)، وهكذا[(٣)]. فإذا قيل: «إذا جاءَك زيدٌ، فأكرمْه»، فوجوبُ الإكرامِ المبرَزُ بهذا الكلامِ لابدَّ من أن يكونَ واحداً من هذِه الأفرادِ للوجوب، ولنفرضَ أنّه الفردُ الأوّلُ منها مثلًا، وهذا الفردُ من الوجوبِ ينتفي بانتفاء الشرط؛ تطبيقاً لقاعدةِ احترازيةِ القيود[(٤)].

---

(١)وإنما انتفاء حكم لم يذكر في الدلالة المطابقية للكلام (المدلول المطابقي).
وكان ينبغي التنبيه على أن المفهوم ليس ثبوت حكم وإنما انتفاء حكم، فهو من مفهوم المخالفة لا الموافقة.

(٢)لا شخصه كما كان عليه الحال في قاعدة احترازية القيود.

(٣)كوجوب احترامه لكونه عالما، أو لكونه مؤمنا مواليا، أو لكونه أبا، وهكذا.

(٤)فهذا مع أنه مدلول التزامي وجاء بسبب الربط الخاص في الجملة بين الشرط والمشروط، إلا أنه لا يعبر إلا عن انتفاء (شخص الحكم) المذكور في المنطوق بقاعدة احترازية القيود، فيما الكلام في انتفاء (طبيعي الحكم وسنخه)، أي: بجميع الملاكات.

ولكنّ هذه القاعدَة لا تنفي سائرَ أفرادِ الوجوبِ الأخرى[١]، ولا يُعتبرُ ذلك مفهوماً[٢]، بل المفهومُ[٣]أن يدلَّ الربطُ الخاصُّ المأخوذُ في المنطوقِ بين الحكمِ وقيدِه على انتفاء طبيعيِّ الحكمِ بانتفاء القيد.

فقولُنَا: «إذا جاء زيدٌ، فأكرمْه» في المثالِ المتقدّم، إنّما يُعتبرُ له مفهومٌ[٤]إذا دلَّ الربطُ فيه بينَ الشرطِ والجزاءِ على أنّه في حالاتِ انتفاءِ الشرطِ، ينتفي طبيعيُّ وجوبِ الإكرامِ بكلِّ أفرادِه الآنفةِ الذِّكر[٥].

ومن هنا[٦]، صحَّ تعريفُ المفهومِ بأنّه: انتفاء طبيعيِّ الحكمِ المنطوقِ عند انتفاء القيدِ، على أن يكونَ هذا الانتفاء مدلولًا التزاميّاً لربطِ الحكمِ في المنطوقِ بطرفِه[٧].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

تأمل في المدلول الالتزامي لكل من الجمل التالية، ثم إستفد مما تقدم في البحث لتوجيه عدم كونه مفهوما أصوليا.

أـ حرمة ترك الصلاة المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾.

---

(١)بملاكاتها المختلفة.

(٢)بالاصطلاح الأصولي.

(٣)الأصولي.

(٤)أصولي.

(٥)لا شخص الوجوب المذكور في المنطوق فقط.

(٦)مما تقدم من الكلام في المراحل الخمس المتقدمة.

(٧)وه القيد بأنواعه، التي منها الشرط. وقد تقدمت انواع القيود التي يمكن أخذها في الحكم عند بيان قاعدة احترازية القيود.

ب ـ حرمة ضرب الوالدين، المستفادة من قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾.

ج ـ جواز شتم فاعل المنكر، المستفاد من جواز ضربه.

دـ وجوب المقدمة، المستفاد من الأمر بذي المقدمة.

**التطبيق الثاني**

قال الشيخ المظفر ﷺ في أصول الفقه: «لا شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه، فهو ظاهر فيه، فيكون حجة كسائر الظواهر الأخرى، إذن، ما معنى النزاع في مباحث الالفاظ عن حجية الظهور، وحجية الكتاب، ونحو ذلك؟

والجواب: إن النزاع هنا في الحقيقة، إنّما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي: في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها.

وبعبارة أوضح: النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة، لا في حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط ـ مثلا ـ: إن الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة، هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟ لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها منه يتنازع في حجيته؛ فإن هذا لا معنى له، وإن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلا: مفهوم الشرط حجة أم لا؟ ولكن غرضهم ما ذكرنا».[1]

---

(١)أصول الفقه للشيخ المظفر ﷺ، ص٨٤ـ٨٥.

استعمل النص المتقدم لتطعيم ما تناولناه في بحثنا، ثم اكتب شرحا مناسبا لما تعرضنا له في البحث، وجاء في النص.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ (المفهوم) بالمصطلح الأصولي، هو مدلول إلتزامي للكلام.

٢ـ ولكن لا كلّ مدلول إلتزامي للكلام يعد مفهوما أصوليا، بل إذا كان من نوع خاص يعبر عن انتفاء طبيعي الحكم وسنخه المذكور في المنطوق بانتفاء بعض ما رُبط به من قيود.

٣ـ إنما يولد المفهوم نتيجة نوع خاص من الربط بين الطرفين، أي: سنخ الحكم وما ربط به من شرط أو غيره من القيود المختلفة.

٤ـ وأما انتفاء شخص الحكم بانتفاء قيده، فإنه ليس (المفهوم) الذي نتكلم عنه، بل هو تطبيق من تطبيقات قاعدة احترازية القيود، التي ذكرناها سابقا.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ هل يصح أن نقول في تعريف المفهوم: «المفهوم هو المدلول الإلتزامي للكلام»؟ ولماذا؟

٢ـ ما هو منشأ الدلالة الإلتزامية للكلام على المفهوم بالمعنى الأصولي؟

٣ـ ما هو الفرق بين (المفهوم) وبين ما يثبت بقاعدة احترازية القيود؟ مثّل لما تقول.

٤ـ ما هو المفهوم في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾؟

٥ـ إشرح قوله ﷺ في تعريف المفهوم: «إنتفاءُ طبيعيِّ الحكمِ

المنطوقِ عند انتفاء القيدِ، على أن يكونَ هذا الانتفاءُ مدلولًا التزاميّاً لربطِ الحكمِ فَي المنطوقِ بطرفِه».

**ب. إختبارات منظوميَّة**

١ـ ما الفرق بين (المفهوم) المنطقي و(المفهوم) الأصولي؟

٢ـ هل يختص (المفهوم) محل الكلام باللفظ؟ وجِّه ما تقول.

٣ـ ما المقصود بقوله قدس سره آخر هذا البحث: «على أن يكون هذا الانتفاء مدلولا إلتزاميا لربط الحكم في المنطوق بطرفه»؟ وهل هناك حالة أخرى ينتفي فيها طبيعي الحكم بلا أن يكون ذلك الانتفاء مدلولا إلتزاميا لربط الحكم في المنطوق بطرفه؟ وجِّه ما تقول.

٤ـ أذكر المراحل الكلية التي مرَّ بها تشخيص التعريف الفني للمفهوم الأصولي، وبيِّن فائدةَ كل واحدة من تلك المراحل والغرض منها.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف قدس سره.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص١٣٥ وما بعدها.

٣ـ أصول الفقه للشيخ المظفر قدس سره، ص٨٤ـ٨٥.

## البحث رقم (٥٨)

## المفاهيم (٢)

## ضابط المفهوم

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «ضابط المفهوم» ص١١٦.

إلى قوله: «مفهوم الشرط» ص١١٨.

**ثانيا: المدخل**

ذكرنا في البحث السابق أن المفهوم بالمصطلح الأصولي (وهو انتفاء طبيعي الحكم المنطوق بانتفاء بعض قيوده ـ فرع أن يدل الربط الخاص المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده على ذلك الانتفاء.

ووصلت النوبة الآن إلى البحث في حقيقة هذا النحو من الربط، وصورة تحققه؛ لكي نحكم بدلالة الجملة على المفهوم بوجود ذلك الربط لا بدونه.

وسنذكر هنا ما ذهب إليه المشهور؛ من لزوم تحقق ركنين أساسيين لذلك:

الأول: أن يكون الربط معبرا عن حالة لزوم عِلّيّ تامٍّ، انحصاري.

الثاني: أن يكون المرتبطُ بالقيد هو (طبيعي) الحكم لا (شخصه).

وسيكون لنا وقفة في هذا البحث على توضيح المراد من هذين الركنين، وتأثير كل واحد منهما على دلالة الجملة على المفهوم، وولادتها له.

ولا كلام لنا في الركن الثاني؛ فإنه لابد منه؛ بعد أخذه في المفهوم الأصولي كما تقدم، ولكن الكلام في الركن الأول؛ إذ أنه غير لازم؛ فإن الجملة تدل على المفهوم ولو لم يتحقق؛ لما سنفصّله في البحث إن شاء

الله تعالى.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

على ضوء ما ذكرناه في تعريف المفهوم، وانه انتفاء سنخ الحكم في المنطوق بانتفاء قيده، نواجه السؤال التالي: ما هو ذلك النحو من الربط الذي يستلزم انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء ما ربط به من قيد أو خصوصية، لكي نبحث بعد ذلك عن الجمل التي يمكن القول بأنّها تدلّ على ذلك النحو من الربط، وبالتالي، يكون لها مفهوم؟

وبعبارة أخرى: بعد أَنْ عرفنا المقصود من المفهوم، فما هو المناط في استفادة المفهوم من الجملة؟ يعني: ما هي النكتة التي لو ثبتت دلالة جملة ما ـ شرطية كانت، أم وصفية، أم غائية، أم غير ذلك ـ عليها، كانت الجملة دالة على المفهوم؟

وبعبارة ثالثة: كنا نتكلم في البحث السابق عن تعريف المفهوم نفسه، فعرفنا أنَّه عبارة عن لازم الربط الخاصّ في الجملة، وفي هذا البحث، نريد أَنْ نتكلم عن الموجب لثبوت لازم الربط ذاك، فالجملة لابدّ وأَنْ تكون بأي شكل حتى يكون للربط فيها لازم يسمّى بالمفهوم؟

**المشهور في نوع الربط المطلوب في المقام (ركنان لضابط المفهوم)**

وقد ذهب المشهور إلى أنّ الربط الذي يحقّق المفهوم يتوقّف على ركنين أساسيَّين، لا يمكن ولادة المفهوم الأصولي إلا بمجموعهما:

**الركن الأوّل: أن يكون الربط لزومياً، علياً، انحصارياً**

وبعبارة أخرى: أن يكون من ربط المعلول بعلته المنحصرة.

والمذكور في هذا الركن هو مركب مؤلف من ثلاثة أمور بنحو التقييد، لا أنّ كل واحد منها في عرض الآخر، مستقل عنه.

وبعبارة أخرى: هذا الركن الأول هو الربط مع تقييده بكونه ربطاً لزومياً، ثم تقييد هذا اللزوم بكونه لزوماً علياً، ثم تقييد هذه العلية بكونها علّية منحصرة، لا أنّ اللزوم شرط في عرض اشتراط العلّية؛ لأنّ العلية تستبطن اللزوم كما هو واضح، فالغرض ـ إذن ـ هو تقييد وتضييق دائرة الربط؛ لكي يتحدد ويتشخص بذلك الربط المخصوص المطلوب في المقام في ضابط تحقق المفهوم الأصولي، وهو المستدعي لإنتفاء سنخ الحكم عند انتفاء القيد.

**وجه اشتراط الأمر الأوّل**

أما بالنسبة إلى اشتراط الأمر الأوّل، وهو أن يكون الربط من نوع (اللزوم)، فوجهه: أنه لو يكن الربط كذلك؛ بأن كان من نوع الارتباط بالصدفة والاتفاق؛ كما في قولك: «إن كان زيد ناجحا، فعليٌّ ناجح»، فلن يكون انتفاء أحدهما موجباً ومستتبعا لانتفاء الآخر؛ لعدم وجود الملازمة في الوجود بينهما من الأساس كما هو واضح.

**وجه اشتراط الأمر الثاني**

وأما بالنسبة إلى اشتراط الأمر الثاني، وهو أن يكون الربط اللزومي من نوع (العلية)، وبعبارة أخرى: أن يكون اللزوم بين الشرط والجزاء بنحو يكون الشرط علّة للجزاء، فوجهه: أنّ مطلق الملازمة لا يحقق الإنتفاء عند الإنتفاء؛ وذلك أن الملازمة بين شيئين على أنحاء بحسب السبب:

أولها: كونهما معلولين لعلّة ثالثة

كقولنا: «إذا كان النهار متحققا، فالطريق مضاء»؛ فإنَّ كلًا من النهار والضوء معلولين للشمس، فلو انتفى أحد المتلازمين لوجود مانع، فلا يقتضي ذلك انتفاء الآخر.

وثانيها: كون التالي علة للمقدم

وذلك كما في قولك: «إذا كان النهار متحققا، فالشمس طالعة»؛ فالتالي هنا هو العلة للمقدم، وليس العكس.

وثالثها: كون المقدم علة للتالي دون العكس

كما لو قلنا: «إذا طلعت الشمس، فالنهار موجود»؛ فإن طلوع الشمس علة للنهار دون العكس.

وعلى هذا، فلابدَّ من أن يكون اللزوم بنحو اللزوم العليّ، أي: كون الجزاء مترتباً على الشرط ترتب المعلول على علته، وهو النحو الثالث من أنحاء اللزوم الثلاثة المتقدمة.

وكذا يعتبر أن يكون الربط العلي على نحو ارتباط المعلول بعلته التامة.

**وجه اشتراط الأمر الثالث**

إلا أن جميع ما تقدم من أمور لن يكفي لإثبات نوع الربط المطلوب في المقام، أي: الذي يحقق ضابط المفهوم، وهو الإنتفاء عند الإنتفاء، بل لابدَّ من أن يكون الارتباط بنحو العلّة المنحصرة؛ ولذا، اشترطوا الشرط الثالث، وهو الإنحصار.

والوجه في اشتراطه: أن مجرد كون الجزاء مترتباً على الشرط، ومعلولًا لهُ، لا يقتضي الإنتفاء عند الإنتفاء، أي: انتفاء الحكم في الجزاء عند انتفاء الشرط؛ وذلك لأنَّه لا مانع من أن يخلفَ الشرطَ أمرٌ آخرُ يكون محققاً للجزاء، فلابدّ من فرض كون الشرط علّة منحصرة للجزاء؛ حتى يتحقق انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، كما هو واضح.

هذا هو الركن الأول، وبعبارة جامعة مختصرة: لابدَّ وأَنْ تكون الجملة

الشرطية ـ مثلا ـ دالة على ربط الجزاء بالشرط ـ والجملة الوصفية دالة على ربط حكم الموصوف بالوصف، وهكذا ـ ربطاً لزومياً لا اتفاقياً، وعلّياً بنحو يكون الشرط علّة للجزاء، لا أَنْ يكونا معلولين لعلّة ثالثة مثلا، ولابدّ وأَنْ يكون بنحو العلّة التامة لا الناقصة، وأَنْ تكون علّة انحصارية بنحو لا يكون لها بدل.

هذا هو الركن الأول على ما ذهب إليه المشهور، فلو ثبت في جملة ما، يثبت ـ لا محالة ـ أنَّ الحكم المجعول في الجزاء سوف ينتفي بانتفاء الشرط، وهنا يأتي دول الركن الثاني.

**الركن الثاني: أن يكون المرتبط بذلك الربط (طبيعي) الحكم لا شخصه**

أن يكون المرتبط بذلك الربط المخصوص طبيعيَّ الحكم، ونوعَه، وسنخه، لا شخصه؛ وهذا واضح الوجه؛ فإن المفهوم الأصولي ـ كما تقدم ـ إنما هو انتفاء (طبيعي) الحكم بانتفاء القيد لا انتفاء الشخص كما كان عليه الأمر بقاعدة احترازية القيود.

وبعبارة أخرى: لو كان المرتبط شخص الحكم، فمع انتفاء الشرط يحتمل أَنْ يكون ذلك الحكم نفسه ثابتاً، لكنْ في شخص آخر من مصاديق الحكم، وبملاك آخر.

**ما يلاحظ على الركن الأول من الركنين المتقدمين**

وقد لاحظ المصنف على الركن الأول ملاحظتين، وهما:

**الملاحظة الأولى: عدم اشتراط العلية والاكتفاء بالانحصار**

وحاصل هذه الملاحظة، هو: أنّه يمكن أن نتوصل إلى النتيجة المطلوبة والربط الخاص المحقِّق للمفهوم الأصولي، أي: الإنتفاء عند الإنتفاء، بلا حاجة لإثبات دلالة الجملة على جميع الأمور المذكورة في

هذا الركن الأول، فمثلا: لا يجب أن يكون الشرط ـ كمثال للجملة ـ علة تامة؛ لأنّه لو فرض أنّه جزء العلة المنحصرة للجزاء، فحينئذ، يتعيّن انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط أيضا كما هو واضح، مع أنّ هذا الشرط ليس علّة تامة.

فإذا انعدمت العلة الناقصة، ينعدم المعلولُ، وليس المهم اشتراط أن تكون العلة تامّة، وإنما المهم هو اشتراط الانحصار.

فمثلا: لو قلنا بأنَّ زوال المرض يعتمد على الدواء والأكل الجيد، فإن كل واحد من هذين سيكون علة ناقصة للصحة وزوال المرض، لكن مجموعهما يمثل علة منحصرة، فاذا انتفى الأكل الجيد (الذي هو جزء العلة المنحصرة)، فإن التخلص من المرض سينتفي أيضا.

وعلى هذا، فالمهم في تحقق المفهوم بالنسبة إلى نوع الربط هو الانحصار لا التمامية، فيكفي أن يكون الشرطُ ـ مثلا ـ في الجملة الشرطية جزءا لعلة منحصرة.

**الملاحظة الثانية: كفاية الدلالة على الالتصاق والتوقف ولو صدفة**

بل لا يجب أن يكون الشرط علة للجزاء، ولا جزء علة له أصلا، بل حتى لا يشترط أن تدل الجملة على الربط اللزومي في الجملة الشرطية مثلا، وإنما يكفي كون الارتباط من نوع الارتباط التوقفي والالتصاقي، فحينئذ يتحقق الجزاء كلما تحقق الشرط، فيتحقق المفهوم الأصولي.

وبعبارة أخرى: لا يشترط أن يكون الارتباط بين مجيء زيد ووجوب الإكرام في قولنا: «إذا جاءك زيد، فأكرمه» ارتباطا علّيا، بل لا يشترط حتى أن يكون هذا الارتباط لزوميا، وإنما المهم أن يكون الارتباط بينهما التصاقيا، وتوقفيا، كما لو كان وجوب الإكرام متوقفا على مجيء زيد،

سواء أكان هناك تلازم بين مجيء زيد ووجوب الإكرام، أم كانت هناك علّية، أم لم يكن بينهما تلازم وعلّية من الأساس، بل كان مجرد توقف اتفاقي، وبالصدفة، كما لو حلف زيد أن لا يدخل الدار إلا برفقة عمرو مثلا، فإن من الممكن أن يأتي زيد ولا يأتي عمرو، فلا علية، ولا لزوم.

وما نريد أن نخلص إليه في هذا الاعتراض الثاني، ليس هو عدم وفاء هذا الركن الأول بالكيفية التي ذكرها المشهور بدور ضابط المفهوم الأصولي، وإنما التنبيه على أن هذا الذي ذكره المشهور هنا (الربط بين الجزاء والشرط في الجملة الشرطية مثلا على نحو اللزوم العلي التام الانحصاري) ليس الأسلوب الوحيد في المقام، بل يكفي أن يكون بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية التصاقٌ وتوقفٌ ولو كان اتفاقيا، مبنيا على الصدفة، ولكنْ من جانب الجزاء على الشرط، فكلَّما انتفى الشرط في هذه الحالة، ينتفي الجزاء، وهذا هو المطلوب من هذا الركن لتحقيق المفهوم الأصولي وضابطه.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**ضابط المفهوم**

وعلى ضوءِ ما ذكرناهُ في تعريفِ المفهومِ، نواجهُ السؤالَ التالي: ما هو هذا النحوُ منَ الربطِ الذي يستلزمُ انتفاءَ الحكمِ عند الانتفاء[1]؛ لكي نبحثَ ـ بعدَ ذلك ـ عن الجملِ التي يمكنُ القولُ بأنّها تدلُّ علَى ذلك النحوِ من الربط، وبالتالي يكونُ لها مفهومٌ؟[2]

---

(١)المقصود: الذي يحقق المفهوم الأصولي، أي: انتفاء طبيعي الحكم في المنطوق بانتفاء ما ربط به من شرط، أو صفة، أو غاية، أو أي قيد آخر، أو خصوصية أخرى.

(٢)أشار ﵀ هنا إلى نكتة فنية تحقيقية غاية في الأهمية هنا، وقد أشرنا لها في

والمعروفُ[1]أنّ الربطَ الذي يحقّقُ المفهومَ يتوقّفُ على ركنين أساسيين:

أحدُهما: أن يكونَ الربطُ معبّراً عن حالةِ لزومٍ، عِلّيٍّ تامٍّ، انحصاريٍّ.

وبكلمةٍ أخرى: أن يكونَ من ارتباطِ المعلول[2]بعلّتِه المنحصرة؛ إذ لو كانَ الربطُ بين الجزاء والشرطِ ـ مثلًا[3] ـ مجرّدَ اتّفاق بدونِ لزوم[4]، أو لزوماً بدونِ علّيّةٍ[5]، أَو علّيّةً بدون انحصار؛ لِتوفُّر علّةٍ أُخرى[6]، لَما انتفى مدلولُ الجزاءِ بانتفاءِ ما ارتبطَ به في الجملَةِ من شرطٍ[7]؛ لإمكانِ وجودِه

---

الشرح، وهي: أن البحث في المقام إنما هو عن نوع الربط الذي يكون ضابطا للمفهوم، فإذا وصلنا إلى ماهية هذا الربط، عدنا إلى الجمل المختلفة، من شرطية، ووصفية، وجمل غاية، وغيرها من الجمل التي قد يكون لها مفهوم أصولي، فعرضناها على ما وصلنا إليه من ضابط، فإذا كانت الجملة (تدل) على هذا الضابط، قلنا بأنها مما له مفهوم أصولي تدل عليه من الجمل.

ولا ننس ـ أيضا ـ أننا نتكلم عن دلالة حاق الجملة على هذا الضابط، وليس في جمل حفـَّ بها من القرائن ما جعلها دالة على المفهوم أو غير دالة عليه. فانتبه.

(١)هذا رأي مشهور الأصوليين في المقام.

(٢)وهو الجزاء.

(٣)الكلام عن الجملة الشرطية في المقام وغيره لمجرد المثال، وإلا، فالكلام إنما هو في كل جملة أخذت فيها خصوصية وقيد كما تقدم في الشرح، من قبيل: الجملة الوصفية، والغائية، وغيرهما.

(٤)أي: بدون تلازم عقلي.

(٥)من قبيل: التلازم بين وجود أحد الضدين وانتفاء الاخر.

(٦)أي: ملاك آخر.

(٧)كمثال للجملة كما تقدم.

بعلّةٍ أخرى[١].

والركنُ الآخرُ: أن يكونَ المرتبطُ بتلك العلّةِ المنحصرةِ طبيعيَ الحكمِ وسنخَه[٢]، لا شخصَه؛ لكي ينتفيَ الطبيعيُّ بانتفاء تلك العلّةِ لا الشخصُ فقط؛ لما عرفتَ سابقاً؛ من أنّ المفهومَ لا يتحَقّقُ إلّا إذا كان الربطُ مستلزماً لانتفاء طبيعيِّ الحكم المنطوق بانتفاء القيد.

ونلاحظُ على الركن الأول[٣] من هذين الركنين:

أوّلًا: أنّ كونَ المرتبطِ به الحكمُ[٤] علّةً تامّةً ليس أمراً ضروريّاً[٥] لإثباتِ المفهوم، بل يكفي أن يكونَ جزءَ العلّةِ إذا افترضنا كونَه جزءاً لعلّةٍ منحصرة. فالمهمُّ من ناحيةِ المفهومِ الانحصارُ، لا العليةُ.

وثانياً: أنّ الجملةَ الشرطيةَ ـ مثلًا ـ إذا أفادَتْ كونَ الجزاء ملتصقاً بالشرطِ، ومتوقّفاً عليه، كفى ذلك في إثباتِ الانتفاء عند الانتفاءِ، ولو لم يكنْ فيها ما يثبتُ علّيةَ الشرطِ للجزاء، أو كونَه جزءَ العلّة، بل وحتّى لو لم يكنْ فيها ما يدلُّ على اللزوم، ولهذا، لو قلنا: إنّ مجيءَ زيدٍ متوقّفٌ

(١)وملاك آخر. كما في «إذا أحدثت، فتوضأ»؛ فإن الحدث ليس علة منحصرة للوضوء، فإن النوم ـ مثلا ـ مما يوجب الوضوء أيضا.

(٢)ونوعه.

(٣)ولا كلام لنا في الركن الثاني؛ فإنه مما لابد منه في ضابط المفهوم؛ فإنه داخل في تحقق ماهية هذا المفهوم وحقيقته كما تقدم.

(٤)الحكم هو وجوب الإكرام في مثالنا المشهور «إذا جاءك زيد، فاكرمه»، وما ارتبط به هذا الحكم هو ما ذكر في المثال من المجيء، فالمجيء هو العلة.

(٥)أي: ليس الأسلوب الوحيد لتحقيق المفهوم، وليس المراد أنه لا يحققه من الأساس؛ فإنَّ الربطَ لو كان كما ذكر في هذا الركن، لتحقق الضابط المراد، ولكنه سيخرج حالات كثيرة لا يصح إخراجها. فانتبه.

صدفةً على مجيء عمرو، لدلَّ ذلك على عدم مجيء زيدٍ في حالةِ عدمِ مجيء عمرو[(١)]، فَليستْ[(٢)] دلالةُ الجملةِ على اللزومَ العلّيِّ الانحصاريِّ هي الأَسلوبَ الوحيدَ لدلالتِها على المفهوم، بل يكفي ـ بدلًا عن ذلك ـ دلالتُها على الالتصاقِ والتوقُّفِ ولو صدفةً من جانبِ الجزاء[(٣)].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

تأمل في النص التالي عن الكفاية:

١ـ حاول أن تصل إلى المقصود منه بالاستفادة مما تعلمته في بحث اليوم.

٢ـ حاول أن تتصيد منه مصطلحات مرادفة لما مرَّ عليك في بحث اليوم.

٣ـ وتصيد منه أيضا أفكارا مرَّت عليك في بحث اليوم.

٤ـ وأخيرا: حاول أن ترى موارد الاتفاق والاختلاف إن وجدت نسبة بما مر عليك في بحث اليوم:

«فصل: الجملة الشرطية، هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء؟ فيه خلاف بين الأعلام...، فلابد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة على تلك الخصوصية المستتبعة لترتُّب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علّته المنحصرة».[(٤)]

---

(١)مع أنه لا لزوم ولا علية بين الفردين من المجيء.

(٢)هذه خلاصة هذه الملاحظة. وتصلح أن تكون خلاصة الملاحظتين.

(٣)على الشرط.

(٤)كفاية الأصول، ص٢٣١.

**التطبيق الثاني**

قال السيد الخوئي ﭬ في خارج بحثه الشريف (دراسات في علم الأصول): «نستظهر في الجمل الشرطية كون الشرط علّة للجزاء. وهل يكفي مجرد ذلك في تحقيق تلك الدلالة الإلتزامية المعبر عنها بالمفهوم، أعني: الانتفاء عند الانتفاء؟

الظاهر: لا، ما لم نحرز إنحصار العلّة بالشرط؛ إذ لا يلزم ذلك لو كان له بدل، مثلا: لو قيل: (إن شرب زيد السمَّ، فقد مات»، لا يستفاد منه أنه إن لم يشرب، فلم يمت؛ إذ لو لم يشرب أيضا، يحتملُ موتُه لعلَّة أخرى؛ من ذبح ونحوه، فلابدّ من بيان دلالتها على الإنحصار وعدمها».[1]

١ـ دليل السيد الخوئي ﭬ على اعتبار كون الشرط علة للجزاء في تحقيق ضابط المفهوم هوالاستظهار.

٢ـ عبّر السيد الخوئي ﭬ عن المفهوم بأنه « الانتفاء عند الانتفاء».

٣ـ يعتبر السيد الخوئي في تحقق المفهوم إحراز انحصار العلّة بالشرط.

٤ـ حاول أن تربط بين هذا النص وما ذكرناه في بحثنا اليوم.

**التطبيق الثالث**

تأمل النصّين التاليين، ولاحظ التعبيرات الواردة فيهما، وفرقها عمّا عبّر به المصنف هنا، ثم إستفد منهما في فهم أو شرح ما ورد في بحثنا:

١ـ جاء في بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر):

«إذا كانت الجملة الشرطية دالّة على هذه النسبة التوقفية ـ بمعنى: أن النسبة بين الجزاء والشرط هي نسبة المتوقف إلى المتوقف عليه ـ فلا

---

(١)دراسات في علم الأصول، ج١، ص١٩٤.

إشكال حينئذ في استفادة المفهوم منها؛ لأنا لو بدّلناها إلى موازيها الإسمي، وقلنا: (وجوب إكرام زيد متوقف على مجيئه)، لما شَكَّ أحدٌ في انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء، وهو معنى المفهوم، وهذا المفهوم يثبت سواء ثبت أن الشرط هنا علّة للجزاء، أم لم يثبت، وسواء ثبت انحصار الجزاء في الشرط، أو لم يثبت، بل حتى لو فرض أنهما تقارنا بمحض الصدفة؛ فإنَّ لمثل هذه الجملة مفهوم؛ لأنها تُثبتُ خصوصيةَ التوقف، وحينئذ، لا يكون الركن الأول تامّا».[1]

٢ـ قال السيد الإمام ﷺ في التهذيب: «وليعلم: أنَّ النزاع في المفهوم نزاع صغرويٌّ؛ لأن محصَّلَ البحث يرجع إلى أنه هل للقضية الشرطية ـ مثلا ـ مفهوم، وأنها تدلّ على العلّة المنحصرة، أو لا؛ بحيث لو ثبت المفهوم لم يكن محيص عن كونه حجة؟».[2]

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تكلّمنا في هذا البحث عن نحو ذلك الربط الذي يستلزم المفهوم بالمعنى الأصولي، بحيث لو وجدنا هكذا نحو من الربط في دلالة أية جملة، حكمنا بأنها تدل على هذا المفهوم، وظاهرة فيه.

٢ـ فذكرنا ما ذهب إليه المشهور؛ من أن الضابط في المقام فرع تحقق ركنين:

الأول: أن يكون الربط بين الحكم وقيده من ربط المعلول بعلته المنحصرة، وإلا، لما تحقق المفهوم؛ لإمكان وجود الحكم بعلة أخرى.

الثاني: أن يكون المرتبط بالعلة المنحصرة هو طبيعي الحكم وسنخه

---

(١)عبد الساتر، ج٦، ص٥٨٠ـ ٥٨١.

(٢)تهذيب الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الإمام الأصولية)، ج١، ص٤٢٥.

لا شخصه، وإلا، لما تحقق المفهوم؛ بعد وضوح أنه انتفاء الطبيعي لا الشخص.

٣ـ ذكر المصنف ملاحظتين أوردهما على الركن الأول المتقدم الذكر:

أما الملاحظة الأولى، فحاصلها: إنه يكفي في إثبات المفهوم دلالة الجملة على كون الربط بنحو جزء العلّة المنحصرة، فالمهم الإنحصار لا العلّية.

وأما الملاحظة الثانية، فحاصلها: إن دلالة الجملة على المفهوم، يكفي فيها أن تدل على الربط بنحو التوقف والالتصاق ولو على سبيل الصدفة.

**سابعا: إختبارات**

**أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية**

١ـ ما هو الغرض من عقد هذا البحث (ضابط المفهوم)؟

٢ـ ما المقصود بقول المشهور في الركن الأول من ركني تحقق المفهوم: «أن يكون الربط معبرا عن حالة لزومٍ، علّيٍّ تامٍّ، إنحصاريّ»؟ أذكره مبينا دوره في خلق المفهوم.

٣ـ أذكر ركنَي تحقق ضابط المفهوم بنظر المشهور، مع توجيه القول بكل منهما.

٤ـ ذهب المصنف ﭭ إلى كفاية أن يكون القيدُ جزء علّة الحكم في تحقق ضابط المفهوم، وضِّح ذلك مع التمثيل.

٥ـ ما هي نتيجة الملاحظة الثانية التي ذكرها المصنف ﭭ في المقام؟ وما الدليل عليها؟

**ب . إختبارات منظوميَّة**

١ـ هل يختص ما بين يدينا من بحث بالجملة الشرطية؟ ولماذا؟

٢ـ هل يشمل هذا البحث حالة وجود قرينة على إرادة المتكلم للمفهوم؟ ولماذا؟

٣ـ هل يمكن أن يكون الربط بين الجزاء والشرط ـ مثلا ـ مجرد اتفاق وصدفة؟ بين ذلك.

٤ـ لم يذكر المصنف ﰠ أية ملاحظة على الركن الثاني من ركني ضابط الفهوم عند المشهور، هل يعني ذلك أنه يقبله؟ لماذا؟

٥ـ طبِّق الكلام الذي ذُكر في هذا البحث على جملة وصفيّة أو غائية مثلا.

٦ـ ما المقصود بقوله ﰠ: «من ناحية المفهوم»، الوارد في الملاحظة الأولى؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﰠ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٦، ص٥٨٠ـ ٥٨١.

٣ـ الكفاية، ص٢٣١.

٤ـ دراسات في علم الأصول، ج١، ص١٩٤.

٥ـ تهذيب الأصول، ج١، ص٤٢٥.



# فهرست الموضوعات

## فهرست الموضوعات

### البحث رقم (٢٤)

### الظهور التصوريُّ، والظهور التصديقي

## البحث رقم (٢٥)

## الوضع، وعلاقته بالدلالات الثلاثة للكلام (١)

**البحث رقم (٢٦)**

**الوضع، وعلاقته بالدلالات الثلاثة للكلام (٢)**

## البحث رقم (٢٧)

## الوضع، وعلاقته بالدلالات الثلاثة للكلام (٣)



## البحث رقم (٢٨)

## الوضع التعيينيّ، والتعيني

**البحث رقم (٢٩)**

**توقف الوضع على تصور المعنى**



**البحث رقم (٣٠)**

**توقف الوضع على تصور اللفظ**

**البحث رقم (٣٢)**

**المجاز(٢)**

**البحث رقم (٣٣)**

**علامات الحقيقة والمجاز (١)**

**البحث رقم (٣٤)**

**علامات الحقيقة والمجاز(٢)**



**البحث رقم (٣٥)**

**١. تحويل المجاز إلى حقيقة**

**٢. استعمال اللفظ وإرادة الخاص**

**البحث رقم (٣٧)**

**تصنيف اللغة**

## البحث رقم (٣٩)

## تنوُّع المدلول التصديقي

**البحث رقم (٤٠)**

**المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة**

**البحث رقم (٤١)**

**الأمر والنهي**

**الأمر (١)**

**البحث رقم (٤٢)**

**الأمر (٢)**

**البحث رقم (٤٣)**

**الأمر (٣)**

**البحث رقم (٤٤)**

**دلالات أخرى للأمر**



**البحث رقم (٤٥)**

**النهي**

**البحث رقم (٤٧)**

**الإطلاق (١)**

**البحث رقم (٤٩)**

**الإطلاق (٣)**

**البحث رقم (٥٠)**

**الإطلاق (٤)**

**١. الإطلاق في المعاني الحرفية**

**٢. التقابل بين الإطلاق والتقييد**

**البحث رقم (٥١)**

**الإطلاق (٥)**

**الحالات المختلفة لإسم الجنس**

**البحث رقم (٥٢)**

**الإطلاق (٦)**

**الإنصراف**

**البحث رقم (٥٣)**

**الإطلاق (٧)**

**الإطلاق المقامي**



**البحث رقم (٥٤)**

**الإطلاق (٨)**

**بعض التطبيقات لقرينة الحكمة**

**البحث رقم (٥٦)**

**العموم (٢)**

**دلالة الجمع المعرَّف باللام**

**البحث رقم (٥٧)**

**المفاهيم (١)**

**تعريف المفهوم**

**البحث رقم (٥٨)**

**المفاهيم (٢)**

**ضابط المفهوم**